قراءات نقدية | الحلقة (٣)

د. فهد بن صالح العجلان

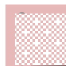
كتاب

مفهوم شرك العبادة

د. حاتم العوني




بسم الله الرحمن الرحيم



يتناول هذا الكتاب مسألة في التوحيد، وهي تحديد مفهوم شرك العبادة، وتقوم الفكرة الأساسية للكتاب على أنَّ مفهوم شرك العبادة لا يتحقق إلا بشرط اقتران العبادة باعتقاد في المعبود يتضمن صفات الربوبية أو بعضها. ويرى المؤلف أنَّ هذا هو الضابط الصحيح المطرد الذي يميز بين التوحيد والشرك، فبدون هذا الاعتقاد لا يكون شركًا.

وبناءً على هذا الأصل يرد المؤلف على القول المعروف بأنَّ الإقرار بالربوبية لا يكفي لتحقيق التوحيد إذا وقع الإنسان في شرك العبادة، ويرى أنَّ هذا القول -في نظره- من الغلو في الدين، ويزعم أنَّ العلماء والمفسرين جميعًا لا يحكمون بالشرك على من صرف العبادة لغير الله إلا إن كان يعتقد في ذلك المخلوق أنه شريك لله في الملك، أو مستقل في التدبير، وأما إذا اعتقد أنه يتصرف بإذن الله فلا يكون بذلك واقعًا في الشرك.

وعلى هذا الأساس يخلص المؤلف إلى أنَّ توحيد الألوهية في حقيقته راجع إلى توحيد الربوبية، فلا تقع العبادة ولا الألوهية إلا مع الاعتقاد في الربوبية.

هذه خلاصة قول المؤلف الذي سنناقشه في هذه الحلقة، وقبل الدخول في المناقشة العلمية يلحظ قارئ هذا الكتاب ملحوظتين بارزتين جدًا:

❖ **الملحوظة الأولى: التوظيف الفكري لقضية الغلو:**

وهو ما ذكره المؤلف في صدر بحثه لهذه المسألة العلميَّة من خطورة الغلو في التكفير، وما نتج عنه في عصرنا هذا من سفك للدماء وانتهاك للأموال وتخريب للأوطان، ونحو ذلك مما هو معروف، بل وأعاد مثل هذا الكلام في غير موضع من الكتاب.

وهذه -في الحقيقة- طريقة مستهلكة، وأسلوب مبتذل في عصرنا، حيث تُوظَّف هذه الظواهر الإفسادية في الخصومات الفكرية، فكل من عنده قضية فكرية فإنه يسوِّق لها وينفِّر من مخالفيه عن طريق الحديث عن هذه الموضوعات، وحقيقة الأمر أن هذا من باب التوظيف غير النزيه لهذه القضايا في الخصومات العلميَّة، فإنَّ من يملك الحجة الكافية فلا يحتاج إلى مثل هذه الأساليب التوظيفية المعتادة.

وفضلًا عما في هذا المسلك من بغي وفجور، ومجافاة لفهم الواقع، فإنَّ هذه الطريقة في الحقيقة تقوِّي الغلو ولا تعالجه؛ لأنَّها تجعل القضايا الاعتقادية الصحيحة -كمسألتنا هذه- من أقوال الغلاة، مما يقوي موقفهم، لكونه يخلط بين قولهم الباطل الذي غلوا فيه، وبين الحق الذي يرفضه ويسميه غلوًا فيحاربهما جميعًا، فهو في حقيقته قد أعان الغلاة على موقفهم.

ولهذا فإنَّ أكثر من تصدَّى للغلاة ورد عليهم، وبيَّن جهلهم ومخالفتهم للحق، هم أهل العلم الذين يقولون بخلاف ما يقوله

المؤلف، فنصروا الحق الذي معهم، وردوا الباطل، وتعالوا عن مثل هذا التوظيف الرخيص.

كما أنَّ في هذه الطريقة مفسدة عظيمة، وهي الإقرار الضمني بنسبة هذا الظلم والبغي إلى الإسلام، فالمسألة التي يتناولها المؤلف هي من المسائل القطعية في الإسلام، ولا يضرها خلافه ولا شبهاته حولها، فالقول بأنها تكفيرٌ ظالمٌ وسبب للعدوان هو في حقيقته ولازمه اعتراف ضمني بوجود هذا الظلم إلى أصل الإسلام، وهي مفسدة عظيمة جدًا، يغفل عنها كثيرون في زحمة هذه الخصومات الضيقة.

❖ **الملحوظة الثانية: الحدة الخطابية:**

تتجلى هذه الحدة في اللغة العنيفة المتشنجة الظاهرة في هذا الكتاب؛ إذ يكرر وصف مخالفيه: بالتكفيريين، وغلاة التكفير، وقعدة التكفيريين، ثم يوزع أوصاف العماية والجهالة والتحريف واتباع الأهواء، ويدعي أنهم كفَّروا عامة أهل الإسلام، بل ويذكر في سياق مناقشته لخصومه أنه لا يخالفه في استدلالاته إلا البلهاء، ويصف نقاشهم بأنه جدال من لا يفرق بين الجنون والعقل، إلى غير ذلك من العبارات الكثيرة التي يصعب حصرها.

وهذه اللغة المتشنجة قد يتفهم الشيء اليسير منها في سياق المناظرات أو اللقاءات المباشرة، أما لغة الكتب فتكون عادة أكثر هدوءًا واتزانًا، فلا يُدرى حقيقة سبب هذا العنف الخطابي اللافت،

الذي يقترن بوثوقية عالية في القطع والجزم واليقين بدون أدلة كافية، بل بدون أدنى دليل في بعض المواضع، وكأنَّ هذه اللغة الشديدة على المخالفين، والقطع بالنتائج والمقدمات، والتهويل على الفهم وضعف العقل؛ ليست إلا محاولة لسد الثغرات الواضحة في بنية الكتاب واستدلالاته، وهو ما سنعرض نماذج بينة له لاحقًا.

ومن مظاهر التشنج في الكتاب ادعاء المؤلف تفرد قول مخالفيه، حيث يقول: **(فادعى هؤلاء المكفرون بالباطل في توحيد الألوهية معنى لم يسبقوا إليه)**. **(مخالفين بذلك الأمة كلها)**.

(دون أن يسبقهم إلى ذلك أحد من السلف أو الخلف ممن سواهم).

وهذه مكابرة شديدة، إذ كيف يُؤتى إلى معنى ظاهر بيِّن -وهو أنَّ العبادة لا يُشترط فيها اعتقاد الربوبية- ثم يُقال إنه قول محدث، وأنَّه لم يقل به أحد من العلماء أبدًا، فهذه مكابرة ظاهرة، فخصوم التوحيد قديمًا كانوا يقولون: أنتم تخالفون السواد الأعظم، فجاء المؤلف فزاد عليهم قائلًا: بل تخالفون الأمة كلها! وكانوا يقولون: أنتم تقلدون ابن تيمية الذي أحدث هذا القول، فجاء المؤلف فقال: بل ابن تيمية نفسه يخالفكم أيضًا!

وكل طالب علم يعلم أن هذه المسألة -مع التنزُّل- هي معتقد كثير من العلماء السابقين، لكن المؤلف يتعامى عن ذلك كله، وقد جرَّه

رهق الخصومة إلى إطلاق أحكام جائرة على أعلام المسلمين وكبار الفقهاء والمفسرين والمحدثين، من متقدمي الأمة ومتأخريها، واصفًا إياهم بأنهم غلاة تكفيريون، محملًا أقوالهم تبعات ما يحدث من مظالم ومفاسد، فهذه حقيقة قوله ولازمه، ولا تغني مكابرته بعد ذلك بنفي أن يكون أحدٌ قال بهذا من قبل.

ونحن مع يقيننا بفساد قول المؤلف، وانحرافه عن الحق في هذه المسألة؛ فإننا لا نقول إنه قد تفرَّد بهذا القول، بل نعلم أن بعض ما قاله يشاركه فيه عددٌ من أهل العلم السابقين، ممن لم يحققوا مسائل هذا الباب، فهم قد ضلُّوا فيه كما ضلَّ آخرون في باب الأسماء والصفات، ومع ذلك لن نركب رؤوسنا كما صنع المؤلف، فنزعم أن قولنا هو قول جميع الأمة.

-ابتدأ المؤلف كتابه بقوله: (**فلا يحق لأحد أن يتهم أحدًا من المسلمين بخلاف دلالة الشهادتين لقول أو فعل صدر منه يحتمل عدم مناقضتها مجرد احتمال، على ما بينته في كتابي تكفير أهل الشهادتين، من أن من دخل الإسلام بيقين النطق بالشهادتين لم يخرج عنه إلا بيقين، وأنه لا يقين مع دعوى الاحتمال**).

نقول: إذا كان مقصود المؤلف بـ "اليقين" هنا هو قيام الدليل الصحيح من كتاب الله وسنَّة رسول الله ﷺ، فهذا محل اتفاق، فالبحث هنا في هذه المسألة قائم على أدلة كثيرة، فلا معنى للتمسك بالأصل مع

وجود الأدلة، وإنما الواجب نقض هذه الأدلة والرد عليها، فمع وجود هذه الأدلة فالتكفير قائم على يقين، وليس هناك يقين يعارضه، ولا يصح أن تُردَّ الأدلة الصحيحة بالاحتمالات الذهنية المخالفة لها.

وعليه، فإن هذه المقدمة لا معنى لها في محل البحث هنا، ولا تفيد المؤلف في شيءٍ.

مفهوم توحيد الربوبية وتوحيد الألوهية، والعلاقة بينهما:

قبل الشروع في تفاصيل مناقشة ما ورد في الكتاب، لا بد من تقديم عرض موجز لمفهومي: (توحيد الربوبية) و(توحيد الألوهيَّة)، وبيان العلاقة بينهما، حتى يتضح -بناءً عليه- حقيقة قول المؤلف، وطبيعة الإشكالات التي يثيرها، أو وقع فيها.

وأنبه في البداية إلى أن مناقشتنا مع المؤلف لا علاقة لها بالحكم على الأعيان، فليس محل بحثنا تكفير أشخاص بأعيانهم، ولا البحث في موانع التكفير من جهل أو تأويل أو نحوه، فهذا بحث مختلف، وإنما البحث في أصل الفعل نفسه، وهل هو شرك وكفر أم لا؟

فالبحث إذن غايته هو تصور المسائل بدليلها، لا في تنزيل الأحكام على الأعيان.

فإذا تقرر هذا نقول: ثبت بأدلة الكتاب والسنة وتقريرات أهل العلم: أن التوحيد ينقسم إلى:

توحيد الربوبية: وهو إفراد الله تعالى بأفعاله كالخلق والرزق والتدبير والإحياء والإماتة وغير ذلك مما لا يقدر عليه إلا الله، فلا ينسب إلى أحدٍ من خلقه مثل هذه الأفعال، ويلحق به توحيده تعالى في أسمائه وصفاته، فيثبت لله الأسماء الحسنى والصفات العلى بلا تعطيل ولا تمثيل، ولا ينسب شيء منها إلى مخلوقٍ.

توحيد الألوهية: وهو إفراد الله تعالى بأفعال العباد، بأن لا يتوجه قصدهم ولا تنصرف رغبتهم إلا إليه سبحانه في أعمالهم الظاهرة والباطنة، فلا يُصرف السجود ولا الركوع ولا الطواف ولا النذر ولا الذبح ولا الدعاء إلا لله وحده.

وقد قسم بعض أهل العلم هذا التوحيد إلى:

- توحيد علمٍ ومعرفة: ويشمل توحيد الربوبية والأسماء والصفات. لأنه يتعلق بالعلم والاعتقاد.
- وتوحيد قصد وطلبٍ وإرادة: وهو توحيد الألوهية (العبادة)، لتعلقه بالعمل والقصد والإرادة. فلا يطلب ولا يقصد إلا الله سبحانه وتعالى.

وبناءً عليه، فإنَّ الشرك يقع في توحيد العلم، ويقع في توحيد العمل، فمن نسب إلى مخلوقٍ ما يختصُّ الله به من أفعاله تعالى في الخلق والتدبير فقد أشرك مع الله في ربوبيته، ومن توجَّه إلى مخلوقٍ بشيء مما يختص الله به في عبادته فقد أشرك مع الله في الألوهية، ومن

نسب إلى مخلوق شيئًا مما يختص الله به من أسمائه وصفاته فقد أشرك مع الله في أسمائه وصفاته.

فكما أنَّ الشرك يقع في الربوبية، يقع أيضًا في الألوهية، فهذا معنى متعلق بالعلم والمعرفة، وهذا معنى متعلق بالعمل والإرادة، وبينهما تلازمٌ واتصال وثيق؛ لأنَّ إفراد الله تعالى بربوبيته يستلزم إفراده في الألوهية والعبادة، وإفراد الله بالعبادة يتضمَّن إفراده بالألوهية، ولهذا قال العلماء: توحيد الربوبية يستلزم توحيد الألوهية، وتوحيد الألوهية يتضمَّن توحيد الربوبية.

ولما كان توحيد الربوبية مستلزمًا لتوحيد الألوهية، نجد أنَّ القرآن الكريم في مواضع كثيرة يُذكِّر المشركين بما عندهم من إقرارٍ كلي بالربوبية، ثم يلزمهم بناءً على ذلك بإفراد الله بالعبادة.

كما في قوله تعالى: ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ فَأَنَّى يُؤْفَكُونَ (٦١) اللَّهُ يَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَن يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَيَقْدِرُ لَهُ إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ (٦٢) وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّن نَّزَّلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ مِن بَعْدِ مَوْتِهَا لَيَقُولُنَّ اللَّهُ﴾[العنكبوت: ٦١-٦٣].

وقوله تعالى: ﴿قُلْ مَن يَرْزُقُكُم مِّنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ أَمَّن يَمْلِكُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَمَن يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ وَمَن يُدَبِّرُ الْأَمْرَ فَسَيَقُولُونَ اللَّهُ﴾[يونس: ٣١].

وقوله تعالى: ﴿قُلْ مَن بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ يُجِيرُ وَلَا يُجَارُ عَلَيْهِ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ (٨٨) سَيَقُولُونَ لِلَّهِ﴾ [المؤمنون: ٨٨-٨٩].

وقوله تعالى: ﴿ وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ ۚ قُلْ أَفَرَأَيْتُم مَّا تَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ إِنْ أَرَادَنِيَ اللَّهُ بِضُرٍّ هَلْ هُنَّ كَاشِفَاتُ ضُرِّهِ أَوْ أَرَادَنِي بِرَحْمَةٍ هَلْ هُنَّ مُمْسِكَاتُ رَحْمَتِهِ ﴾ [الزمر:٣٨].

فإقرارهم بإفراد الله بالخلق والرزق والتدبير يلزمهم أن يخصوه بالعبادة، فالخالق الرازق هو الذي يستحق أن يفرد بالعبادة، ولا يجوز أن تصرف العبادة لمن هو مخلوق مثلهم، وهو إلزامٌ عقلي ظاهر للمشركين، ومن أهم ما يستفاد منه أنَّ الشرك يقع في العبادة، كما يقع في الربوبية، فهم قد أقرُّوا بالربوبية هنا، وجاء إقرارهم لإلزامهم بإفراد الله تعالى في الألوهية.

وقد جاء أيضًا في القرآن أنَّ سبب شرك المشركين هو طلبهم الشفاعة في معبوداتهم، كما قال تعالى: ﴿ وَيَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنفَعُهُمْ وَيَقُولُونَ هَٰؤُلَاءِ شُفَعَاؤُنَا عِندَ اللَّهِ ﴾[يونس:١٨]، وقال تعالى:﴿وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مِن دُونِهِ أَوْلِيَاءَ مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَىٰ ﴾[الزمر: ٣].

فهذه الآيات نصٌّ صريح في أن توجههم كان بمحض "العبادة" لا "باعتقاد الربوبية".

ومما يؤكد ذلك أيضًا: أنَّ الله تعالى ذكر عن المشركين أنهم يحتجون بمشيئة الله تعالى على شركهم، كما قال سبحانه: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا عَبَدْنَا مِن دُونِهِ مِن شَيْءٍ نَّحْنُ وَلَا آبَاؤُنَا وَلَا حَرَّمْنَا مِن دُونِهِ مِن شَيْءٍ ﴾[النحل:٣٥]، وقال تعالى عنهم:﴿لَوْ شَاءَ الرَّحْمَٰنُ مَا عَبَدْنَاهُم ﴾[الزخرف:٢٠]،

فقد نسبوا شركهم إلى إرادة الله تعالى، مما يدل على أن شركهم كان متجهًا إلى العبادة، وليس بناءً على اعتقاد مشاركة معبوداتهم لله في الخلق أو التدبير بدون إذنه.

والآيات في هذا المعنى كثيرة.

وهذا لا يعني أنَّ الكفار قد حققوا توحيد الربوبية على وجه الكمال، إذ لو حققوه بمقتضياته لعبدوا الله وحده؛ لأنَّ توحيد الربوبية مستلزم لتوحيد الألوهية، فإخلالهم في العبادة دليل على وجود خللٍ عندهم في تحقيق توحيد الربوبية بمقتضياته على الكمال، لكن لا يلزم أن يكون هذا الخلل بنسبة شيء من تدبير الكون إلى غير الله بدون إذنه، ولهذا وقع الكفار في أنواعٍ كثيرةٍ من شرك الربوبية، لكنَّها صور من الشرك، وليست هي الصورة الوحيدة، ووقوع كثير من المشركين فيها لا يعني حصر الشرك كله في هذا النوع فحسب، أو ادعاء أنهم جميعًا لم يشركوا إلا من هذا الباب.

وهذا المعنى -وهو إثبات الشرك في العبادة- شائع في كلام علماء المسلمين من الفقهاء والمفسرين وكبار التابعين.

ومن أوضح الأدلة على ذلك ما جاء في تفسير قوله تعالى: ﴿وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُم بِاللَّهِ إِلَّا وَهُم مُّشْرِكُونَ ﴿١٠٦﴾﴾ [يوسف:١٠٦]، فقد قال ابن عباس رضي الله عنهما: **"من إيمانهم إذا قيل لهم: من خلق السماء، ومن خلق الأرض، ومن خلق الجبال؟ قالوا: الله. وهم مشركون"**. وقال عكرمة:

"تسألهم من خلقهم، ومن خلق السماوات والأرض؟ فيقولون: الله. فذلك إيمانهم بالله، وهم يعبدون غيره". وروي نحو هذا المعنى عن مجاهد، وعطاء، والشعبي، وعبد الرحمن بن زيد.

ولهذا كان السلف يعدون الطاعة من أسباب الشرك، كما قال السدي في قوله تعالى: ﴿ وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَتَّخِذُ مِن دُونِ ٱللَّهِ أَندَادًا يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ ٱللَّهِ ۖ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ أَشَدُّ حُبًّا لِّلَّهِ ﴾[البقرة:١٦٥]، قال: **"الأنداد من الرجال، يطيعونهم كما يطيعون الله، إذا أمروهم أطاعوهم وعصوا الله"**. والطاعة هنا جانب تعبدي متعلق بالخضوع والانقياد.

وأصل هذا المعنى ما جاء في قوله تعالى: ﴿ ٱتَّخَذُوٓا۟ أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَـٰنَهُمْ أَرْبَابًا مِّن دُونِ ٱللَّهِ ﴾[التوبة:٣١]، حيث بيَّن النبي ﷺ معنى كونهم أربابًا لهم، لما استشكل عدي معنى الآية وقال: يا رسول الله، إنا لسنا نعبدُهم! فقال: «**أليس يحرِّمون ما أحلَّ الله فتحرِّمونه، ويحلُّون ما حرَّم الله فتحلُّونه؟**» **قال: قلت: بلى! قال: «فتلك عبادتهم!»**.

وهذا لا يعني بالضرورة أن يعتقد فيهم الخلق والتدبير من دون الله، وإنما هو متعلق بالطاعة والخضوع لهم.

وقد نقل الطبري رحمه الله مثل هذا المعنى عن عددٍ من الصحابة كحذيفة، وابن عباس، ومن بعدهم كالضحاك، وأبي البختري، والحسن البصري، وأبي العالية.

ويقول ابن القيم رحمه الله: (**ولذلك كان توحيد الألوهية هو المنجي من الشرك دون توحيد الربوبية بمجرده؛ فإن عبَّاد الأصنام كانوا مقرِّين بأن الله وحده خالق كل شيء وربُّه ومليكُه، ولكن لما لم يأتوا بتوحيد الألوهية، وهو: عبادته وحده لا شريك له، لم ينفعهم توحيدُ ربوبيته**).

ويقول ابن كثير رحمه الله: (**هم معترفون بأنه الفاعل لجميع ذلك وحده لا شريك له، ثم هم يعبدون معه غيره مما يعترفون أنه لا يخلق ولا يرزق، وإنما يستحق أن يُفرد بالعبادة مَنْ هو المتفرد بالخلق والرزق**).

ولظهور هذا المعنى نقل عددٌ من فقهاء الحنابلة في كتبهم كلام ابن تيمية في تعداد أسباب الردة، وأنَّه كفرٌ بالإجماع، من ذلك قوله: (**لو جعَل بينَه وبينَ اللهِ وسائِطَ يتوَكَّلُ عليهم ويدْعُوهم ويسْألُهم**).

والنقولات في هذا المعنى عن علماء المسلمين كثيرة ومعروفة، ولا يراد هنا استقصاؤها، وإنما هو مجرَّد تمثيل لظهور هذا المعنى.

إذا تقرر هذا، فنحن بين مسلكين في فهم العبادة:

المسلك الأول: يرى أن العبادة هي صرف أجناس العبادات الظاهرة لغير الله على وجه التذلل والخضوع، دون اشتراط أن يصحب ذلك اعتقاد الربوبية في المعبود.

المسلك الثاني: وهو مسلك المؤلف، حيث يعرف العبادة بقوله: (**كل تقرب من أعمال القلوب أو الجوارح صرف لمن يعتقد فيه العامل**

خصائص الربوبية أو بعضها).

وحقيقة هذا القول أنَّ شرك العبادة أو شرك الألوهية راجعٌ عنده إلى شرك الربوبية، فالشرك فيهما تابع في الحقيقة للشرك في الربوبية، فلا يمكن الحكم على أي عبادة بأنها شرك إلا إذا اقترن باعتقادٍ في الربوبية.

وأساس غلط المؤلف أنَّه حصر الشرك في شرك الربوبية، وليس خطؤه في إثبات شرك الربوبية، فهذا من الشرك بلا ريب، وإنما خطؤه في حصر الشرك في هذا النوع فقط، وجعله هو الوصف المؤثر الوحيد، والجزم بعد ذلك بنفي وجود شركٍ في العبادة، وهذا هو محل الانحراف في مفهوم المؤلف الذي خالف فيه الحق، فهو ينفي ما هو حق من التوحيد.

وقد نبَّه ابن تيمية ﵀ إلى أنَّ أكثر أخطاء الناس إنما تقع في جهة النفي لا جهة الإثبات، فقال: (**إنَّ ضلال بني آدم وخطأهم في أصول دينهم وفروعه إذا تأملته تجد أكثره من عدم التصديق بالحق، لا من التصديق بالباطل، فما من مسألة تنازع الناس فيها في الغالب إلا وتجد ما أثبته الفريقان صحيحًا، وإنما تجد الضلال وقع من جهة النفي والتكذيب**).

وسنوضِّح إشكالات الكتاب في عشر قضايا أساسية:

- **القضية الأولى: الموقف من آيات الإقرار بالربوبية:**

سبق ذكر بعض الأدلة القرآنية الدالة على إقرار المشركين بتوحيد الربوبية، لإلزامهم بتوحيده تعالى في عبادته، فماذا كان جواب المؤلف عن هذه الأدلة؟

يرفض المؤلف هذا المعنى، ويجعل معنى الآيات كما يقول: (أن **الله تعالى يلزمهم بما يلتزمون به، وهو أنهم يلتزمون بأن الإله المستحق للعبودية عندهم هو من كانت فيه صفات الربوبية أو بعضها، وما دام عند المشركين قدر من الإقرار بتلك الربوبية لله تعالى، وفي مقابل هذا الإقرار المجمل بالربوبية لله لا يستطيعون إثبات شيء من خصائص الربوبية لمن سواه من معبوداتهم، بل هم في إثباتهم بعض خصائص الربوبية لتلك المعبودات إنما يتخرصون ويستندون إلى الظنون وإلى التقليد للآباء، فلا يستطيعون أن يبرهنوا صحة ما ينسبونه لآلهتهم من صفات استحقاق العبودية الألوهية، ولذلك صار يلزمهم أن لا يتخذوا آلهة من دون الله تعالى؛ لأنه لا دليل عندهم على أن تلك الآلهة المزعومة مستحقة للعبادة بخصائص الربوبية**).

فعلى حسب فهمه هذا يكون الإلزام في الآية هو مطالبتهم بإكمال الإقرار بالربوبية، فلا ينسبوا شيئًا من خصائص الربوبية لغير الله.

وهذا الفهم لا يستقيم إلا إذا كان المراد أنَّ الله يلزمهم بهذا وهذا، فيلزمهم بأن لا ينسبوا لغيره شيئًا مما يختص به في الربوبية، ولا أن يعبدوا غيره، أما أن يكون الإلزام محصورًا في الربوبية فهو ظاهر الفساد؛ لأنَّ لازم هذا القول أن المشركين لو قالوا: قد رجعنا عن نسبة الخلق والرزق لغير الله استقلالًا، وجعلنا لهم التصرف في الملكوت بإذن الله، مع بقائنا على ما نحن عليه من الاستغاثة بهم والطواف والذبح والسجود، فهل يقول عاقل: إنَّ هذا يخرجهم من دائرة الشرك، ويجعلهم من أتباع الرسل، وتنتهي حجة هذه الآيات عليهم!

ثم إنَّ المشركين قد أقروا بالخلق والرزق والإحياء والإماتة، وإنزال المطر، وإنبات الزرع، وتسخير الشمس والقمر، وملك السمع والبصر، وتدبير الأمر، وملكوت كل شيء، وأنَّ الله يجير ولا يجار عليه، ولم يذكروا وجود أي شريكٍ لله في شيء من هذه الأمور، فكيف يكون المقصود بعد كل هذا الإقرار المفصَّل منهم هو إلزامهم فقط بأن ينفوا وجود شريكٍ لله مستقل عنه بلا إذنه في الربوبية؟ وهل يقول عاقل منصفٌ: إنَّ هذا الإقرار كله لا يتعارض مع إيمانهم بوجود شريك مستقل عن الله!

ثم لو كانوا يقرون بوجود شريك مستقل مع الله، لكان بإمكانهم دفع الإلزام بأن ينسبوا ذلك إليهم مع الله، فلماذا يقرون بأنَّ الله هو الخالق الرازق المحيي المميت المتفرد بالأمر كله، وهم لا يعتقدون

ذلك في الحقيقة، بل يعتقدون وجود شركاء معه في ذلك؟ فلماذا يقرُّون بشيء يكون عليهم حجة وهم لا يسلِّمون به؟!

فحقيقة الدليل حسب فهم المؤلف أنَّه دليل اقتراني لا يتضمن أي دلالة عقلية أو حجة برهانية ملزمة، فدليل القرآن حسب فهمه هو على النحو التالي: كما أنَّكم ترون الإله المعبود هو من تكون له خصائص الربوبية، فالأصنام التي تنسبون إليها بعض هذه الخصائص ليست كذلك، فيلزمكم حسب تصوركم أن لا تكون آلهة معبودة، يعني لا يوجد في الحقيقة أي دليل عقلي ملزم، بل لأنكم ترون الآلهة هكذا يكون حالها، فيلزمكم بناءً على تصوركم أن تفعلوا هذا.

وهذا تعطيل للدلالة القرآنية عن معانيها العقلية البرهانية الملزمة، والتي تصلح لكل زمان ومكان، ويخاطب بها كل عاقل، فلو سلمنا للمؤلف أنَّ هذا هو تصورهم عن الآلهة، وجاء أحد من المشركين وكابر مكابرة وقال أنا لا أتصور الآلهة على هذا النحو، فلا يكون للآية حسب فهمه أي إلزام عليه!

والمؤلف يقول في هذا السياق (تلازم الربوبية والعبودية) والحق أنَّ المؤلف لا يعرف هذا التلازم، بل هو ينتقد هذا الفهم في التلازم، وإنما التلازم الذي عنده هو هذا الاقتران في أذهان المشركين كما يتصوَّر، بمعنى أنَّ من يُعبد فلا يكون إلهًا عندهم إلا اذا اعتقد معه الربوبية، لا أنَّ الربوبية تستلزم العبودية.

ثمَّ إنَّنا نسائل المؤلف حسب تصوُّره: ما الذي يجعل الكفار يعتقدون أنَّ الإله المعبود هو الذي يكون له تصرف في الربوبية؟ فلماذا هم يعتقدون هذا المعتقد؟ هل هو شيء هكذا تعارفوا عليه بلا معنى، ولا سبب، فيكون الدليل عليهم بإلزامهم فقط بهذا المعهود العرفي عندهم؟

أم أنَّهم يرون أنَّ الخالق المدبر المحيي المميت هو الذي يجب أن تصرف له أنواع العبادة دلالة يوجبها العقل الصحيح ويستحسنها العاقل بأدنى نظر؟

ويقول المؤلف مستدلًا لقوله: (**ولو أنَّ المشركين لا يرون تلازمًا بين الربوبية والألوهية لكانوا عندما كرر الله تعالى عليهم الاحتجاج بأنهم ضالون ظالمون بعبادة من لا يخلق ولا يرزق ولا يدبر الأمر، قد قالوا في رد حجة الله عليهم: ومن قال إن الألوهية لا تصلح إلا للرب؟ ومن الذي يوجب علينا أن لا نؤله بالعبادة إلا الخالق المالك الرازق ذا السلطان المطلق في خلقه؟**).

وهذا الكلام يدل على أنَّ المؤلف لم يحسن فهم حجة القرآن في إلزام المشركين كما هي، فإنَّ الإقرار بالربوبية يستلزم العبادة لزومًا عقليًا بيِّنًا، ولذلك لن يقول المشركون ما ذكره المؤلف؛ لأنهم عقلوا هذا المعنى البيِّن، فمن خلق الإنسان، ورزقه، ومن له الكمال في صفاته وقدرته، فهو المستحق لأن يعبد لذاته، ولكماله، ولفضله،

وصرف العبادة لغيره هو صرف لها عن محلها الواجب، فأي دليل أظهر من هذا؟ فالعبادة حالة نقص وذل وخضوع من العبد لا يجوز أنْ تكون إلا لصاحب الكمال سبحانه، فصرفها لغيره هو تغيير للعبادة عن حقيقتها.

ولم يقتصر المؤلف هنا على عدم فهم الحجة من الدليل، بل نقل عن الطبري ما يوضح عين ما يقوله مخالفوه، فنقله مع التأكيد عليه بالتظليل، يقول الطبري: (**لأنه لا يكون إلهًا إلا من يخلق وينشئ بقدرته مثل السماوات والأرض، ويبتدع الأجسام فيحدثها من غير شيء، وليس ذلك في قدرة أحد سوى الله الواحد القهار، الذي لا تنبغي العبادة إلا له، ولا تصلح الألوهية لشيء سواه**)، فالطبري يحكي هذه الحجة: أنَّ العبادة لازمة للربوبية كما يقول مخالفو المؤلف، ولا يكون إلهًا مستحقًا للعبادة إلا من هو كذلك، ولم يقل كما يريد المؤلف بأنَّ العبادة لا تكون إلا مع الإقرار بالربوبية، وبدون هذا المعتقد لا تسمى عبادة!

وفي موضع آخر ينقل عن الطبري قوله ويظلل على آخره، فيقول: (**أروني أي شيء خلقوا من الأرض، فإن ربي خلق الأرض كلها فدعوتموها من أجل خلقها ما خلقت من ذلك آلهة وأربابًا، فيكون لكم بذلك في عبادتكم إياها حجة**).

والمتأمل في كلام الطبري يلحظ أنَّه يقرر أنَّ الخلق مستلزم

للعبادة، فمتى انتفى الخلق انتفى استحقاق العبادة، وهو نفس الحجة المعروفة، ولم يقل إنَّ العبادة لا تكون إلا مع اعتقاد الربوبية، كما يريد المؤلف.

والعجيب بعد هذا أن يقول المؤلف: (**فهنا يبين الطبري أن حجة المشركين على عبادة آلهتهم منحصرة في شيء واحد، وهو اعتقادهم فيها أنها خلقت أو شاركت في الخلق، وأن الله تعالى ببيانه أنه لا خالق غيره قد ألزمهم بعدم تأليهها بعدم عبادتها، ولو كانت العبادة لا علاقة لها بالربوبية -كما يزعم المخالفون- لسقطت هذه الحجة من أساسها عند الطبري وعند الناس كلهم سواكم**).

وهذا الذي قرره المؤلف إنما قاله من عند نفسه، لم يقله الطبري ولم يبينه، فإنَّ الطبري إنما يذكر على وجه الإنكار أن يكون للكفار آلهة لها شرك في الخلق فتستحق العبادة، ويكون للكفار بذلك حجة في عبادتها، وهذا عين ما يقوله من يصفهم المؤلف بالغلاة، فيسقط فهمه الخاص على كلام الطبري، فيجعل الطبري قائلًا بأنَّ العبادة لا تتحقق إلا مع اعتقاد الخلق والربوبية!

ولم يفهم المؤلف الحجة فتعجل بإنكارها، مع أن مساقها واضح، إذ يقال لهم: كما أنكم تقرون بأنَّ الله هو الخالق فهذا الإقرار يلزمكم بأن تفردوه بالعبادة، وبما أنكم لا تقرون لمعبوداتكم بالخلق، فلماذا تعبدونهم؟ وبأي حق تصرف العبادة لمن ترون أنه لا يرزق ولا

يخلق ولا يدبر الأمر؟ فأي حجة أبين وأوضح من هذه؟ إنها حجة عقلية ظاهرة يفهمها الجميع.

وأما طريقة المؤلف في تقرير المسألة، فحجته على النحو الآتي: بما أنَّ الله هو الخالق بحسب إقراركم، فلا تعبدوها باعتقاد الخلق لها، أما العبادة بدون هذا الاعتقاد فليست مقصودة، وعلى هذا فلو قال المشركون: سنعبدهم إذن ونتوقف عن نسبة شيء من الربوبية لهم لصح لهم الإيمان وزالت عنهم الحجة!

يعترض المؤلف أيضًا فيقول: (**لو قيل في المجادلة عن المشركين لتكفير المسلمين وللدفاع عن المشركين في رد حجة الله عليهم**).

وقبل أن نكمل عبارته: لاحظ ما يقول المؤلف، فهذه عيِّنة من حال التطرُّف في الحكم ورهق البغي في كلامه، إذ يجعل الحجة الصحيحة التي تخالف رأيه الخاص هي: المجادلة عن المشركين لأجل تكفير المسلمين، والدفاع عن المشركين في رد حجة الله عليهم!

وليته بعد هذا فهم هذه الحجة!

نعود إلى كلامه، فيقول في الجواب عن هذه الحجة: (**لكن هذا الاعتراض الفاسد لا يصحح وجوب إفراد الله تعالى بالعبادة بإثبات الربوبية له ﷻ، كما أراد الله تعالى أن يقيم به الحجة عليهم، وإنما يمكن أن يصحح أنه سبحانه هو الأولى بالعبادة، وأنه تعالى هو أحرى أن يُعبد، ولكنه لا يوجب إفراد الله بالعبادة، فلا يكون في إثبات انفراد**

الله ﷻ بالربوبية ما يلزم المشركين بتوحيد الله تعالى بالعبادة حسب هذا الاعتراض المجادل عن المشركين).

وهذا جواب هزيل، فدلالة الحجة بيِّنةٌ على أنَّ الله مستحق للعبادة، فهو سبحانه يُعبد لكماله، ولغناه، ولحاجة الخلق إليه، فكيف يقال: إن الله هو أولى بالعبادة، مع جواز صرفها لغيره؟!

وأي معنى للأولوية هنا؟!

هـذا يمكـن أن يقـال في أمـورٍ هامشـية ثانويـة، أمـا في العبـادة والخضـوع والانقيـاد فـلا يتصـور مثـل هـذا، إذ لا يمكـن تصـور أن يخضـع العبـد بكليتـه ويـذل لله، ثـم يـذل ويخضـع بكليتـه لغيـره في الوقت نفسه! فهذا كلام من لم يفهم معنى العبادة.

ثـم مـا الـذي جعـل غيـر الله لـه أولويـة تاليـة بعـد الله تعـالى؟! فما الذي فعلوه أو اختصوا به لينالوا هذه الدرجة؟!

وقد بيَّن المؤلف في موضع آخر -كما سيأتي- أنَّ المخلوق قد يكون له فضل رزق وخير عليك، فيستحق من العبادة بقدرها، وهذا مفهوم ساقط وفهم عجيب، فالعبادة شيء رفيع لا يستحقها إلا واحد وهو الله تعالى لكمال غناه وصفاته، وليست العبادة شيئًا نسبيًا يستحقه كل أحد بحسبه!

ثم يقول المؤلف: **(استدلالهم بآيات الإقرار المجمل للربوبية أصبح استدلالًا دخله الاحتمال الذي يبطل الاستدلال في أقل تقدير،**

وليس أي احتمال بل هو الاحتمال المسقط للاستدلال).

وهذا في الحقيقة دعوى لا تقوم على شيء، بل هي أمانيهم، وما أبعدها، فدلالة آيات الإقرار بالربوبية دلالة صريحة قطعية، وحجة بينة يفهمها العامي من المسلمين ويعرف قوتها وجلاءها، وهي قد جاءت في آيات كثيرة، فلا وجود لهذا الاحتمال، وإنما الموجود هو عدم فهمٍ للحجة، وعدم الفهم ليس احتمالًا تسقط به دلائل القرآن الظاهرة.

- **القضية الثانية: حجَّة وجود صور من شرك الربوبية عند الكفار:**

اجتهد المؤلف في ذكر صورٍ لشرك الربوبية عند العرب، فذكر في بدئه: أنَّ الإقرار المجمل لتوحيد الربوبية لا ينافي وجود شرك في الربوبية عندهم، ولا يعارض أصل إقرارهم.

وهذا صحيح، ويصلح أن يكون ردًا على من يدعي: أنَّ مشركي العرب أو غيرهم كلهم لم يقعوا في أي نوعٍ من أنواع شرك الربوبية مطلقًا، فينفي وقوع أي شركٍ في الربوبية عندهم، فمن ينفي وقوعه بالكلية فقد جانب الصواب في نفيه، تمامًا كما وقع المؤلف في الانحراف حين نفى وجود شرك العبادة، لكن محل البحث ليس هنا، وإنما في التساؤل الآتي: هل هذا الشرك الواقع في الربوبية هو الشرك الوحيد، بحيث إذا انتفى ينتفي الشرك كله؟ وهل التوحيد في الربوبية هو التوحيد الوحيد، بحيث إذا وجد يتحقق التوحيد كله؟ هذا هو محل البحث، وعليه فإنَّ المعنى الذي يذكره المؤلف لا يفيده في شيء.

ثم يقرر المؤلف بعد هذا فيقول: **(احتجاجهم بتلك الآيات على وجود شرك في الألوهية دون أن يكون فيه إخلال بالربوبية احتجاجًا باطلًا)**.

ولا بد أن نقف قليلًا عند قوله (دون إخلالٍ في الربوبية)، لأنَّ هذا يحتمل معنيين:

الأول: **أن يكون المقصود بالإخلال هو: أن يقع شرك العبادة دون اشتراط الاعتقاد في الربوبية**، وهذا معنى حق، فلا يشترط في شرك العبادة أن يكون مصحوبًا بالشرك في الربوبية، وهذه الآيات دالة عليه.

الثاني: **أن يكون شرك العبادة ليس فيه أي نقصٍ في الربوبية**، وهذا سوء فهم منه، فلا يقول أحدٌ إنَّ الشرك في الألوهية لا يخل بأي شيء من توحيد الربوبية، كيف وهم يقولون: يستلزم، واللازم له أثر، فلو حقق المشرك توحيد الربوبية بمقتضياته ولوازمه لما وقع في شرك العبادة، فوقوع الشرك في العبادة لا بد أن يكون ناشئًا عن خللٍ في تحقيق مقتضيات توحيد الربوبية.

نعم، إن كان المقصود بتوحيد الربوبية: الإقرار والمعرفة المحضة التي لا يتبعها عمل ولا تعظيم ولا انقياد، فقد لا يكون لهذا الإقرار أثر في منع الإنسان من الوقوع في شرك العبادة، وهو ما وقع من مشركي قريش.

وتعجب من المؤلف مع ظهور غلطه هنا يستطيل على مخالفيه

فيقول: (**وإني لأعجب من شدة غفلتهم عن هذا الإثبات القرآني الذي ينقض استدلالهم من أساسه، ورغم تنبيهي لهم عليه منذ سنوات**).

وإني لأعجب حقيقة من شدة غفلته عن فهم قول مخالفيه، فمع كل الشنائع التي يصف بها هذا القول، ومع الشتائم التي يرميها من هنا وهناك، فإنه لم يحسن فهم قولهم، مع أنه مقرر في كتبهم جميعًا منذ عقود وقرون، أو لعلَّه قد اضطر لهذه الطريقة لسد الضعف الظاهر في حجته.

ثم بدأ المؤلف يسوق الأدلة القرآنية على وجود شركٍ في الربوبية، وذكر أن ذلك: (**يتغافل عنه المكفرون، وتسقط تقريرهم واحتجاجهم من أساسه، بل تثبت أنه بلا أساس أصلًا**).

وليته بدلًا من هذا الحماس العنيف تأمل قليلًا ليدرك الغلط الظاهر في طريقته، فإنَّ غاية ما تدل عليه هذه الأدلة -إن سلَّمنا له بكل ما فيها- أنها تثبت وجود شركٍ في الربوبية عند المشركين، وأنَّ من الشرك ما يكون شركًا في الربوبية، وهذا كله ليس محل البحث، ولا هو معقد النزاع، وإنما محل البحث: هل هذا هو الشرك الوحيد، وهل المشركون لم يقعوا إلا في هذا الشرك، فهذا هو الذي يجب أن ينحصر فيه الكلام والبحث، وأما إثبات وقوع شرك في الربوبية فهو ليس محل خلافٍ أصلًا، إذ إنَّ الشرك يقع في الربوبية، والألوهية، وأحدهما يؤثر في الآخر أيضًا.

والمؤلف انتبه لهذا الإشكال فحرص على أن يقرر أنَّ بعض الآيات تدل على حصر الشرك في صورٍ معيَّنة، بحيث يكون ما خالفها ليس شركًا، وهذا ما يجب أن يحصر البحث فيه، وهو الذي سننقضه عليه هنا، ونبين أنَّه يكثر الدعاوى فيه بلا أدنى حجَّة.

وسنذكر الآيات التي ذكرها المؤلف ونناقشها دليلًا دليلًا:

الدليل الأول: قوله تعالى: ﴿وَقُلِ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِى لَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ شَرِيكٌ فِى ٱلْمُلْكِ وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ وَلِىٌّ مِّنَ ٱلذُّلِّ وَكَبِّرْهُ تَكْبِيرًا ﴿١١١﴾﴾ [الإسراء:١١١].

فهذه الآية لا تدل على أي حصر لأنواع الشرك، بل ولا تدل على أنَّ هذا قد وقع من المشركين، فنفي الله عن نفسه الولي من الذل لا يعني أنَّ المشركين قد اعتقدوا هذا في معبوداتهم، وإنما هو من جنس الآيات التي يقرُّ بها المشركون لإلزامهم، فيقرعهم الله تعالى بأنه لا ولي له من الذل لكمال قدرته وعزته جل جلاله، فواجب عليكم أن تعبدوه، وكيف يقال إنَّ من أقر لله بالإحياء والإماتة وخلق السماوات والأرض، وأنه يجير ولا يجار عليه، يقر مع ذلك بأنَّ لله وليٌّ من الذل!

وقد ساق المؤلف كلام الطبري في تفسير الآية وليس فيه أي إشارة إلى أن الكفار قد اعتقدوا ذلك في آلهتهم، ومع ذلك يستكثر المؤلف بكلام الطبري في كتابه، فيحتج به في مواضع لا يدل فيها على ما يقول، وينقل كلامه وليس فيه إشارة لما يريد!

الـــدليل الثـــاني: قولـــه تعـــالى: ﴿ قُلِ ٱدۡعُواْ ٱلَّذِينَ زَعَمۡتُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ لَا يَمۡلِكُونَ مِثۡقَالَ ذَرَّةٖ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَلَا فِي ٱلۡأَرۡضِ وَمَا لَهُمۡ فِيهِمَا مِن شِرۡكٖ وَمَا لَهُۥ مِنۡهُم مِّن ظَهِيرٖ ٢٢ وَلَا تَنفَعُ ٱلشَّفَٰعَةُ عِندَهُۥٓ إِلَّا لِمَنۡ أَذِنَ لَهُۥ ﴾ [سبأ: ٢٢-٢٣].

وهذه الآية لا تدل على حصرٍ لصور الشرك وأنواعه أبدًا، ولا تدل أيضًا على أن المشركين يعتقدون هذه الاعتقادات في آلهتم، وإنما هو إلزام لهم، بأنَّ آلهتكم لا تملك، ولا لها شرك، ولا إعانة، ولن تنفع شفاعتهم إلا إذا أذن الله، فيجب أن تصرفوا العبادة لمن بيده ملك كل شيء، وهو الله ﷻ، فهي نفس الحجة القرآنية الظاهرة: أن العبادة لا يستحقها إلا من بيده مقاليد كل شيء، وليس ذلك إلا الله، فأفردوه بالعبادة.

ثم لو سلمنا جدلًا أن الآية تدل على وجود هذه الاعتقادات عند المشركين في مكة، وسلمنا أيضًا أنها تدل على انحصار الشرك في هذه الصور، بقي أمر واحد كفيل بإفساد بناء المؤلف بالكامل، وهو مسألة الشفاعة، فإن الشفاعة ليست في الأصل اعتقادًا في الربوبية، وإنما يطلب الشفاعة منهم لقربهم من الله، وهذا هو الظاهر من حالهم.

ولهذا اضطر المؤلف أن يزيد على الشفاعة معنى آخر، فزعم أنها لحاجة الله إليها، وهو معنى لا وجود له أصلًا، وإنما يسقط المؤلف معتقده على أي كلام يريد ليستقيم قوله.

ولو سلمنا بوجود مثل هذه الشفاعة، فلا يلزم منه أن يكون حال

جميع من يطلب الشفاعة كذلك، فهذا في غاية البعد.

ثم إنَّ الشفاعة في أصل معناها لا تدل على الإلزام، فلو كان فيها إلزام أو حاجة من الله إليها لما عُبِّر عنها بلفظ الشفاعة؛ لأنَّ من يملك القوة إلى هذا الحد لا يقال عنه شفيع، بل شريك مقارب أو مساوٍ، كما أنَّ الكفار قد أقروا بأن الله يجير ولا يجار عليه، فكيف يعتقدون مع ذلك أنه يحتاج إلى شفيع!

ويؤكد هذا ما جا في قوله تعالى: ﴿ وَيَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ مَا لَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنفَعُهُمْ وَيَقُولُونَ هَٰٓؤُلَآءِ شُفَعَٰٓؤُنَا عِندَ ٱللَّهِ ﴾[يونس:١٨].

فقد حكم الله مقرِّعًا لهم بأنَّ معبوداتهم لا تملك لهم ضرًا ولا نفعًا، فكيف يقال إنهم يعتقدون أنها تنفع لحاجة الله لها؟

كما أنَّ الله تعالى قال بعدها: ﴿قُلْ أَتُنَبِّـُٔونَ ٱللَّهَ بِمَا لَا يَعْلَمُ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَلَا فِى ٱلْأَرْضِ ﴾[يونس:١٨]. فأنكر عليهم دعوى وجود الشفاعة عند معبوداتهم، ولم ينكر عليهم قولهم بأن الله يحتاج إلى الشفعاء؛ لأن هذا غير موجود، وإنما هو في ذهن المؤلف، وضعه هنا حتى تستقيم حجته.

وساق المؤلف -كعادته النزيهة في الكتاب- نصًا طويلًا للطبري ليس فيه حرف واحد يدل على أنَّ الطبري يقرر أنَّ شرك الكفار كان لأجل هذه الأمور الثلاثة، وإنما غاية ما يذكره الطبري أن الكفار يعلمون أن آلهتهم ليس فيها شيء من ذلك، ثم قال المؤلف بعد ذلك:

(فبيَّن الطبري أن الشرك هنا على ثلاثة أنواع، ادعاء الملكِ المستقلِّ للشريك، ادعاء الشراكة في الملك، ادعاء الإعانة دون ملكٍ مستقلٍّ ولا ملكٍ بالشراكة).

وهذا شيء لم يقله الطبري ولا بيَّنه إطلاقًا، وإنما هو معتقد المؤلف ورأيه الخاص يتحدث به نيابة عن الطبري!

والطريف أنَّ المؤلف ساق بعد ذلك كلام ابن تيمية في هذه الآية ليجعله كذلك موافقًا له في هذا المعتقد، وقد أورد عدة نصوص، منها قول الشيخ: **(فإنَّ المشرك الذي يدعو غير الله ويرجوه ويخافه إما أن يجعله مالكًا أو شريكًا أو ظهيرًا أو شفيعًا، وهكذا كل من طلب منه أمر من الأمور، إما أن يكون مالكًا مستقلًّا به، وإما أن يكون شريكًا فيه، وإما أن يكون عونًا وظهيرًا لرب الأمر، وإما أن يكون سائلًا محضًا وشافعًا إلى رب الأمر، فإذا انتفت هذه الوجوه: امتنعت الاستغاثة به)**.

وليس في هذا السياق أصلًا أن الشيخ يقرر أنَّ شرك الكفار في مكة كان على هذه الأوجه أبدًا، فالمشرك كيف يشرك من لا يرى فيه الخلق ولا المشاركة ولا الإعانة ولا الشفاعة، فهو إلزام لهم بترك شركهم لعدم وجود الأسباب الموجبة له، لا أنَّ الشرك عند الكفار وقع في هذه الصور فقط، ثم يبقى بعد ذلك حكم الشفاعة مورطًا للمؤلف على كل حال.

والغريب هنا أن المؤلف ذكر عدة نصوص ليثبت أن ابن تيمية

يوافقه في قوله: أن الشرك لا يكون في الألوهية إلا مع اعتقاد الربوبية في المعبود، ثم قال بعد ذلك: (**غلاة التكفير يستدلون بعبارات أخرى لابن تيمية يزعمون دلالتها على قولهم، وهم أهل سوء فهم وتحريف للمعاني بما يوافق أهواءهم**).

وادعى أنَّ هذه النصوص التي أوردها قطعية، فما يخالفه من نصوص تحتمل أمرين: إما ظنية يجب حملها على فهمه للنصوص التي أوردها، وإن كانت قطعية فقد تعارض قطعيان، فإما أن يكون أحدهما اجتهادًا قديمًا رجع عنه، أو يكون أحدهما صحيحًا فيشتبه الأمر ويحتاج إلى دليل، أو يكون ذلك تناقضًا من الشيخ.

وبقي -بطبيعة الحال- احتمال لم يذكره، وهو أن يكون الغلط في فهمه هو، وأن لا يكون ثمَّة تعارض أصلًا بين هذه النصوص.

وهذه في الحقيقة طريقة مزاجية عبثية، فموقف شيخ الإسلام ابن تيمية في هذه المسألة أوضح من الشمس في رابعة النهار، فأن تنتقي مواضع معينة من كلام الشيخ، وتفرض عليها فهمك، ثم تجعل فهمك قطعيًا، ثم تعطل بقية النصوص عن العمل لأنها تخالف ما فهمته، فهذا ليس مسلك باحثٍ موضوعي صادق، والعجيب أن من يمارس هذا الأسلوب يتهم مخالفيه -في السياق نفسه- بأنهم يحرِّفون المعاني لأهوائهم، فأيهما أولى بها صليًا؟!

والأشد طرافة وفجاجة أن المؤلف ساق بعد ذلك قصة يرى أنها ترجح تراجع ابن تيمية عن معتقده القديم إلى رأي المؤلف، وهي ما حكاه البرزالي عن خصومةٍ وقعت ضد ابن تيمية في زمنه، وأنَّ الشيخ اعترف فقال: لا يستغاث بالنبي ﷺ استغاثة بمعنى العبادة ولكن يتوسل به، فقال المؤلف: (**ففي هذا النقل يقيد ابن تيمية المنع من الاستغاثة بالنبي ﷺ بأن تكون استغاثة بمعنى العبادة، وهو قيد واضح**).

فسبحان الله! يترك مفصَّل كلام الشيخ القائم على الاستدلال، والشرح، والتفصيل، وبيان الأحكام، ورد الشبهات، والكتب المؤلفة في هذا السياق، ثم يحاكم ذلك إلى واقعة عين، نُقلت فيها مقولة ليست من كلام الشيخ، بل من كلام من رواها، وبعبارة محتملة أيضًا، ثم يفرض عليها فهمه الخاص، فهل هذا مسلك مريدٍ للحق، متجردٍ عن الهوى!

ثم إن المقام هنا لا يحتمل إيراد نصوص الشيخ؛ لأنها أشهر من أن تذكر، فللشيخ مواضع كثيرة مفصلة في هذا الباب، كما أفرد في ذلك كتابًا كاملًا هو الاستغاثة.

ولظهور رأي ابن تيمية في هذه المسألة نُسب هذا القول إليه، وأصبح كثير من المخالفين يقولون: هذا من قول ابن تيمية، ومن بدع ابن تيمية، وأحدثه ابن تيمية؛ لأجل أن يوهموا الناس أنَّ هذا قول محدث، فجاء المؤلف وزاد في الصاع كيلة فقال: لا، بل ابن تيمية معنا

أيضًا، وهو من إحداث المعاصرين!

وحتى تفهم كيف يسقط المؤلف فهمه على النصوص التي ينقلها، نقل نصًا لابن تيمية ظلَّل فيها هذه العبارة، زاعمًا أنها الأشد دلالة وأهمية، وهي قوله: (**فلا يصلح من سواه لأن يكون إلهًا معبودًا**)، فقال في الحاشية: (**وهنا يبيِّن ابن تيمية من هو الإله المعبود معلقًا الألوهية بالربوبية: فبيَّن أنه إن لم يكن المدعو دعاء عبادة هو المالك أو الشريك في الملك أو معاون الملك أو الشفعي بلا إذن باستقلال فلن يكون إلهًا**).

ثم قال معلقًا على النص: (**وهذه النصوص محكمة قاطعة بأن الشرك عند ابن تيمية ينحصر فيما انبعث من الشرك في الربوبية، وهي عبارات صريحة، ولا تقبل التأويل**).

وقد وقفت متعجبًا من هذه الطريقة، هل المؤلف لا يفهم فعلًا الكلام الظاهر الذي بين يديه فيؤتى من ضعفٍ في الفهم، أم أنه يتعمد بهواه أن يسحب النصوص إلى معتقده، ويسقط عليها فهمه، فالنص ليس فيه هذه الدلالة إطلاقًا، وما ظلَّله لا يدل على أي شيء مما يقول، فالشيخ يقول لا يصلح للعبادة إلا من كان خالقًا مالكًا، فلا يصح أن يعبد غير الله، وهذا هو عين ما يقوله من يسميهم غلاة التكفير: أنَّ الربوبية مستلزمة لتوحيد الألوهية، فهذا الإسقاط العجيب على

نصوص العلماء ظاهرة لافتة جدًا في هذا الكتاب، لكنها هنا تبدو شديدة الفجاجة.

والطريف أنَّ المؤلف عاد في آخر الكتاب فذكر في الحاشية تناقض من يحتج بالرازي، وهو ينقل كلام ابن تيمية في أن المتكلمين لم يعرفوا توحيد الألوهية، وذكر أن هذا دفاعٌ عن الظلم، وأنهم يجب أن يعترفوا اعترافًا صريحًا واضحًا بأن ابن تيمية أخطأ عندما نسب إليهم الجهل.

ولا تهمنا هذه المطالبة، وإنما يهمنا أنه يعترف بأن الشيخ قد نسب إلى المتكلمين بأنهم لا يعرفون توحيد الألوهية، وأن نظرهم منحصر في الربوبية، فكيف لا يخجل بعد ذلك أن يدعي في نفس الكتاب أنَّ ابن تيمية موافق لقوله؟ وأنَّ كل عبارة ترد في كلام ابن تيمية يجب أن تُحاكم إلى فهمه الخاص من بعض النقولات التي أوردها؟

ثم إن هذه ليست عبارة عابرة، بل تصور كلي يقدمه الشيخ في ذمِّ المتكلمين، يقرر فيه أنهم لا يعرفون الألوهية، ويوضح كيف نشأ عندهم هذا الغلط، ويرد عليهم، فكيف يقال بعد ذلك إنَّ الشيخ قد تراجع عن هذه التصورات الكلية المفصَّلة بناءً على قصة وقعت، حكى فيها البرزالي عبارة محتملة؟

أرأيت لو جاء أحدٌ إلى نصٍ للإمام أحمد فيه أنَّ الله قد أحدث هذه الآية، ففهم منه أنَّ الإمام يقول بأنَّ القرآن مخلوق، ثم قال هذا

نص قطعي، وأنَّ غلاة التبديع والتكفير يستدلون بعبارات أخرى للإمام أحمد يزعمون دلالتها على قولهم، وهم أهل سوء فهم وتحريف للمعاني بما يوافق أهواءهم، فكل نصٍّ يأتون به يجب أن يُحاكم إلى هذه العبارة، أو يُتوقف في شأنها، فقد تكون رأيًا قديمًا للإمام أحمد في معاداة الجهمية، ثم أصبح الإمام واحدًا منهم!

هذا الرجل الظريف هو عين المؤلف نفسه، لكن مع ابن تيمية.

وحتى تعرف حجم الجناية والتحريف الذي ارتكبه في حق الشيخ في هذا الموضوع، خذ هذا النص كمثال سريع: (**ولهذا كان من أتباع هؤلاء من يسجد للشمس والقمر والكواكب، ويدعوها كما يدعو الله تعالى، ويصوم لها، وينسك لها، ويتقرب إليها، ثم يقول: إن هذا ليس بشرك، وإنما الشرك إذا اعتقدت أنها هي المدبرة لي، فإذا جعلتها سببًا وواسطة لم أكن مشركًا، ومن المعلوم بالاضطرار من دين الإسلام أن هذا شرك**). فما يقول ابن تيمية إنه معلوم بالاضطرار من دين الإسلام أنَّه شرك، قد تراجع عنه الشيخ حسب ظن المؤلف كما تدلَّ عليه القصَّة التي حكاها البرزالي!

ولعل هذا البسط وإن كان في جزئية فرعيَّة من البحث، إلا أنه كاشف مفيد عن طريقة الكتاب، ومدى نزاهته فيما ينسبه إلى أهل العلم في هذه المسألة المهمة.

والمثال الثاني على طريقة المؤلف النزيهة في إسقاط فهمه على

كلام العلماء، وسحب كلامهم إلى معتقده، أنه نقل كلامًا لابن القيم فظلَّل عليه، وهو قوله: (**فالمشرك إنما يتخذ معبوده لما يعتقد أنه يحصل له به من النفع**)، فيعلق عليه بقوله: (**هنا يثبت ابن القيم مرة أخرى أنه لا وجود لعابدٍ يتعلق بمعبودٍ إلا وهو يرجو نفعه، وهذا مما لا يخالف فيه إلا البله ممن يريد الانتصار للباطل بكلام لا يقبله نقل ولا عقل**).

وبدلًا من هذا الهوس في تحقير الآخرين، ليت المؤلف هدأ قليلًا وحاول أن يفهم أكثر، وذلك أنَّ مخالفيه لا يختلفون معه في هذه الجزئية، فهو لن يعبد إلا من يرجو نفعه وضره كما قال ابن القيم، لكن أين في كلام الشيخ أن هذا النفع والضرر لا يكون إلا مع اعتقاد الاستقلال في الربوبية أو المشاركة بدون إذن الله!

وهذا الغلط تكرر مع المؤلف مرة أخرى في موضع آخر مع الطبري، حيث نقل عبارة له، وظلَّل عليها، واصفًا إياها بأنها كلمة جامعة لا يخالف فيها عاقل قبل زماننا هذا، فما هي هذه العبارة؟

يقول الطبري: (**وإنما العابد يعبد ما يعبده لاجتلاب نفع منه أو لدفع ضر منه عن نفسه**) وهذا حق، لكن من قال لك إنَّ الطبري يشترط أن يعتقد العابد لمعبوده تصرفًا مستقلًا في الربوبية بدون إذن الله! فهذا كلام لا يخالف فيه عاقل، ولا يفيد المؤلف في شيء.

ثم نقل كلام ابن القيم: (**النفع لا يكون إلا ممن فيه خصلة من**

هذه الأربع:

إما مالك لما يريد عباده منه، فإن لم يكن مالكًا كان معينًا له وظهيرًا، فإن لم يكن معينًا ولا ظهيرًا كان شفيعًا عنده، فنفى الله سبحانه المراتب الأربع نفيًا مرتبًا منتقلًا من الأعلى إلى ما دونه، فنفى الملك والشركة والمظاهرة والشفاعة التي يطلبها المشرك وأثبت شفاعة لا نصيب فيها لمشرك وهي الشفاعة بإذنه).

فيقول المؤلف معلقًا: **(سبحان من خلق من يقرأ هذا الكلام ثم يخالف كتاب الله، فيزعم وجود شرك بخلاف ما بيَّنه الله هذا البيان، الذي فيه الكفاية نورًا وبرهانًا ونجاة).**

ونحن نقول: سبحان من خلق من يفهم من الكلام ما لا يدل عليه، فأين في كلام ابن القيم أنَّ الشرك لا يقع إلا باعتقاد هذه الأمور الأربعة بحيث لا يكون مشركًا إلا بهذا الاعتقاد؟! فابن القيم يقرر أنَّ النفع لا يكون حقيقة إلا بهذه الأمور، لا أنَّ الشرك لا يقع إلا باعتقاد وجودها في المعبودات.

والعجيب أنَّ المؤلف يسكت عن الشفاعة ويمر بها مرورًا، مع أنها -حتى على استدلاله الفاسد هذا- لا تستقيم معه، فيضطر إلى أن يضيف عليها قيدًا من عنده، وهو "مع حاجة الله إليها"، فيسيء فهم كلام العلماء ويسحبه إلى ما يريد، ثم يتبرع بزيادة بعض الكلمات التي يحتاج إليها حتى يستقيم له الاستدلال على صحة معتقده! ثم لا ينسى

بعد ذلك بطبيعة الحال أن يتهم مخالفيه بالكذب والهوى وتحريف كلام أهل العلم.

ومن فهمه الفاسد أنه ينقل كلام ابن القيم: (**فمن خصائص الألوهية: التفرد بملك الضر والنفع والعطاء والمنع**) فيعلق عليه: (**فلم يجعلها من خصائص الربوبية**).

وأهل العلم الذين يرميهم بأشنع الأوصاف قد شرحوا له هذا المعنى بوضوح، وهو أنَّ الألوهية لله تعالى متضمنة للربوبية، والربوبية مستلزمة للألوهية، فلا إشكال أن يعبر بأحدهما عن الآخر، وكما يقول ابن تيمية: (**وإن كانت الألوهية تتضمن الربوبية، والربوبية تستلزم الألوهية، فإن أحدهما إذا تضمَّن الآخر عند الانفراد لم يمنع أن يختص بمعناه عند الاقتران**).

فمن خصائص الله المستحق للعبودية أن يكون كاملًا في ربوبيته، وهذا معنى بدهي، لا يمكن أن يفهم منه أحد أن هذا شرط خاص بهذا الاعتقاد إلا المؤلف فقط.

والعجيب أنَّ المؤلف يقول بعد هذا: (**وهكذا لا يدع ابن قيم الجوزية مجالًا لادعاء أنه لم يحصر شرك العبادة فيما يكون ناشئًا عن شرك الربوبية، فإن ادعى الغلاة عليه ما يدعونه على ابن تيمية فجوابهم هنا هو جوابهم هناك**).

وهكذا يكرر مع ابن القيم الحكاية الظريفة نفسها التي صنعها مع

ابن تيمية، فينتقي نصوصًا معينة، ويكرهها لتكون موافقة لمعتقده، ثم يجعل فهمه لها قطعيًا، وكل ما خالفه من نصوص يكون مؤولًا أو منسوخًا.

وبهذا تتعطل نصوص العلماء التي تدل على خلاف معتقده؛ لأنَّ المؤلف فهم من بعض نصوصهم فهمًا قطعيًا يترتب عليه إيقاف العمل ببقية كلامهم، وسيجري هذا المنهج نفسه أيضًا مع الطبري وابن كثير، ولعلَّ هذا من أسباب إكثاره من نقل مقولات العلماء التي لا تدل على مراده.

هذا ما يتعلق بالدليل الثاني، وقد أطلنا القول فيه لأنَّ المؤلف أكثر فيه من مثل هذه الدعاوى الكاشفة عن موضوعية الكتاب ونزاهته.

الدليل الثالث: قوله تعالى: ﴿مَّآ أَشۡهَدتُّهُمۡ خَلۡقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ وَلَا خَلۡقَ أَنفُسِهِمۡ وَمَا كُنتُ مُتَّخِذَ ٱلۡمُضِلِّينَ عَضُدٗا ٥١﴾ [الكهف:٥١].

وهذه الآية من جنس ما سبق، فهي لا تدل على أنَّ الكفار يعتقدون وجود عضيدٍ لله تعالى، وإنما نفي هذا المعنى جاء من جنس تقريعهم، كما في سؤالهم عن من خلق السماوات والأرض، وذلك لإلزامهم بالعبادة، ولو سلمنا له جدلًا فغاية ما تدل عليه الآية أنها صورة من صور شركهم، ولا تدل على الحصر بأي حالٍ من الأحوال.

وكالعادة هنا، يسوق المؤلف كلام العلماء الدال على الاحتجاج على الكفار بهذه الحجة، ثم يجعله دليلًا على معتقده بأنهم يعتقدون أنه

لا شرك إلا في هذه الصور!

ومن قدرات المؤلف العجيبة في هذا الكتاب، أنه كما يجعل العالم المخالف له موافقًا له، فإنه أيضًا يأتي بالدليل الصارخ ضده فيجعله دليلًا له، فقد أورد تلبية المشركين المعروفة: "إلا شريكًا هو لك، تملكه وما ملك"، ثم قال: (**تلبية صريحة بأنهم قد جعلوا آلهتهم شركاء لله تعالى في أقل صورة من صور الشرك في أحد أحوالهم: وهي صورة الولي من الذل والظهير المعاون**).

وهكذا جزم بالمعنى الصريح بدون أي دليل، ولا نسبةٍ إلى كلام عالم، مع أن القصة ظاهرة أنَّ هذا الشريك مملوكٌ له غير مستقل، وإلا ما معنى أن يملكه وما يملك، لكن النص بطبيعة الحال لا بد أن يكون في صالح المؤلف شاء النص أم أبى!

ثم بعد ذلك تأتي فقرة توزيع الشتائم فيقول: (**هو الإغفال الذي جرَّهم لبلايا مذهبهم الذي استحلُّوا به تكفير أهل الشهادتين بغيًا وجهلًا**)، وليت المؤلف خفَّف قليلًا من غلواء هذا الانفعال، وركز أكثر في صياغة حجته والحفاظ على تماسكها.

فخلاصة الأمر أنَّه لا يصح له استدلال واحد -لا قطعًا ولا ظنًا، بل ولا احتمالًا- على أن الشرك محصور في صورٍ معينة من الربوبية.

- **القضية الثالثة: الاستدلالات العقلية والنقلية على وقوع المشركين في الربوبية:**

عقد المؤلف مبحثًا ساق فيه اثني عشر دليلًا على قوله بأنَّ الشرك محصور في شرك الربوبية، سنذكرها دليلًا دليلًا، ليتبين قيمة كل استدلال منها، وأنَّ التكثُّر بهذه الأدلة لا يزيدها إلا ضعفًا.

الاستدلال الأول: أن المشركين يعتقدون في آلهتهم: الإعزاز والنصر والمنعة.

وهذا لا يدل على شيء، فحتى من يشرك في العبادة من المعاصرين هو يدعوهم لأجل هذه المعاني، فهو يستغيث بهم لأجل النصرة والمنعة والعزة، لكن المؤلف يريد أن يصل من ذلك إلى أنَّ كل من سجد وصلى وذبح لقبر أو وثنٍ أو صنم لا يكون مشركًا حتى يعتقد أن له القدرة استقلالًا عن الله، وهذا هو محلُّ الخلاف معه، فمن قال إنَّ من يطلب النصرة من الأوثان لا يكون مشركًا حتى يعتقد هذا الاعتقاد؟

فهذا هو محل الخلاف، ولم يذكر فيه المؤلف في هذا الاستدلال حرفًا واحدًا، فلا تدري ما ثمرة هذه الوثوقية والاستطالة على عباد الله في بحث هذه القضية الكبرى، وهو غافل عن هذه المعاني الظاهرة.

الاستدلال الثاني: أن الله ذكر أنَّ المشركين يدعون آلهتهم، ثم قال: (**وهم ما كانوا يدعونها إلا لكي ترزقهم وتنصرهم وتشفيهم وتحقق رغباتهم، وهذا مما لا يخالف فيه عاقل من حال المشركين،**

وهذا هو عين اعتقاد الربوبية فيهم، ما داموا يعتقدون فيها التأثير والرزق والنصـر والتـدبير، إمـا اسـتقلالًا أو شـركة أو إعانـة، ومنهـا قبـول الله شفاعتهم لحاجته).

فإن كان هذا هو عين اعتقاد الربوبية، فهذا موجود إذن في كل عبادة تصرف لغير الله، فكل من يدعو غير الله فهو يريد الرزق والنصرة والشفاء وتحقيق الرغبات، فليس ثمَّة فرقٌ بين قولك وقول المخالفين.

لكن المؤلف زاد قطعة مقحمة في الاستدلال لا وجود لها حتى يكون منسجمًا مع معتقده، فقال: (ما داموا يعتقدون فيها التأثير)، ومن أين له أن هذا شرط، وأنه لا وجود لغيره؟ ومن هو العاقل الذي يقول: إن الصلاة والصوم والذبح للأوثان لا يكون شركًا إلا بهذا الاعتقاد؟

فلو أنَّ المؤلف قال: "لا يكون شركًا إلا إذا دعوهم لأجل النفع والضر" لاستقام قوله، لكنَّه يغلو في النفي، فيجعل الشرك متعلقًا باعتقادهم أنهم يملكون الضر والنفع استقلالًا عن الله.

والطريف أن المؤلف أقحم أيضًا قوله: "لحاجة الله لشفاعتهم" وهو شيء غير موجود في الدليل، ولا في الاستدلال، لكن لا بدَّ من ذكرها والزيادة على الدليل حتى تستقيم حجة المؤلف، والضرورة لها أحكام!

الاستدلال الثالث: أنَّ المشركين يلجؤون إليها في كل أوقاتهم، إلا في حال الشدة فتغلبهم فطرتهم فيخصون الله بالعبادة.

وهذا عين دعواه، جعلها دليلًا على الدعوى، فما الدليل أنهم كانوا يلجؤون إليهم في كل أوقاتهم، معتقدين في كل أحوالهم أن لها الملك والإعانة والاستقلال؟ هذه هي دعواه، فأين الدليل عليها؟ فما عاد المؤلف يفرق بين الدعوى والدليل.

الاستدلال الرابع: قوله: **(إن المشركين كانوا يخوفون الأنبياء والرسل -عليهم الصلاة والسلام- من آلهتهم، مما يدل على اعتقادهم فيها التصرف في التدبير).**

وهذا التخويف موجود عند كل من يعبد غير الله، فكل من يعبد غير الله فهو يعتقد فيهم الضر والنفع، ويخاف منهم، ويخوِّف الآخرين منهم، لكن هذا لا يلزم منه أن يعتقد فيهم التصرف في التدبير استقلالًا، فهذا شيء مقحم في الدليل، كعادة المؤلف في استدلالاته هنا أنه يضيف على الدليل ما يجعله موافقًا لمعتقده!

والطريف أنه قال: (مما يدل على اعتقادهم فيها التصرف في التدبير)، مع أنه يشترط أن يكون هذا التصرف بدون إذن الله، فمن أين جاء هذا القيد؟ فقد يخوف وهو يعتقد الربوبية لكن تبعًا لله، لا استقلالًا عنه، فمن أين جاء المؤلف أن التخويف لا بد أن يكون مع اعتقاد الربوبية، ولا بد أن يكون بدون إذن وإنما تصرفًا مستقلًا؟ طبعًا لا دليل على هذا الاشتراط، إنما هي دعواه يدخلها في جسم الدليل حتى يستقيم قوله، ويمكِّنه بعد ذلك من الطعن في الخالفين المخالفين!

الاستدلال الخامس: قوله: **(أثبت القرآن الكريم أن المشركين وقريشًا بالأخص كانوا يعتقدون في آلهتهم أنها بنات الله، وهذا من أوضح صور الشرك في الربوبية).**

وهذا يدل على صورةٍ من صور الشرك، لكن كيف يدل على انحصار الشرك في هذه الصورة؟

وهل دلَّ القرآن على أنَّ من صلى وصام وذبح للملائكة أو دعاها، لا يكون مشركًا إلا إذا اعتقد أنها بناتُ الله؟!

ثم إن نسبة الولد إلى الله لا تستلزم الاعتقاد أن يكون مستقلًا بالتأثير، فقد ينسبونها إلى الله وتكون بإذن الله، فأين الدليل على هذا الشرط؟ لا شيء بطبيعة الحال.

وكأنَّ الكتاب لا يحرص على تماسك قوله وأدلته، وإنما التشغيب على المخالفين وأدلتهم!

ويقول المؤلف بوثوقية الكتاب المعتادة: **(ولو لم يكن من الأدلة إلا هذا الدليل لكفى به مبينًا بطلان حجة المحتجين بآيات الإقرار للربوبية على أن الشرك في العبادة قد لا ينشأ عن شرك الربوبية؛ لأن هذا الدليل قد أظهر أن هؤلاء المقرين بالربوبية بزعمهم هم بأنفسهم كانوا غارقين في شرك الربوبية).**

فمع كل هذا الجزم واليقين، فإن هذا الدليل -كما سبق- ظاهر الضعف، فلا هو يدل على الحصر، ولا يدل على أن جميع المشركين

يقولون بهذا، ولو قالوا فلا دليل على أنهم يجعلون للولد صفة التدبير المستقل عن الله، فعبارات المؤلف في الكتاب تطفح ثقة ويقينًا وجزمًا وقطعًا على أضعف الأدلة، فكأنه يستعين بها لسد الثغرات الناقصة في الدليل.

فالكتاب فيه نبرة غضب، وشدة، وخصومة تعميه عن المعاني الظاهرة في وجوه الاستدلال، فهو يستدل بكونهم يدعون الملائكة على أنَّ كل شركهم كان باعتقاد الربوبية، فما علاقة هذا بهذا؟ غاية ما في هذا الدليل -لو سُلِّم به جدلًا إلى نهايته- أنَّ كل المشركين يعتقدون في الملائكة أنهم بنات الله، وأن هذا من الشرك، لكن لا يدل على أنَّ الشرك لا يكون إلا كذلك.

ثم ليس في الآية أنَّ الشرك لا يكون إلا بالاستقلال، ولا أنَّ من ادعى نوعًا من الربوبية في مخلوق مع كونها بإذن الله لا يكون مشركًا؛ فليس في الآية شيء من هذا كله، وإنما هو معتقد سابق عند المؤلف، لا يتكلف إقامة الدليل عليه، ولا بيان وجه اشتراطه في استدلالاته.

الاستدلال السادس: قوله: **(إنَّ المشركين من العرب وغيرهم كانوا ينسبون الرزق للنجوم)**.

وهذا على نسق ما قبله وما بعده، فهل كل المشركين كانوا كذلك؟ وهل ينسبون الرزق للنجوم استقلالًا دون إذن الله؟ وهل لا يوجد سبب لشركهم إلا هذا؟

أسئلة أساسية ظاهرة لا بد منها ليستقيم الدليل، لكن المؤلف لا يدقق، بل يورد الدليل، ثم يدعي أنه قطعي، ثم يتعجب من مخالفيه ويتهمهم بتحريف النصوص الظاهرة!

الاستدلال السابع: قوله: (**إن المشركين كانوا يعتقدون في آلهتهم أنها تعقل**) ثم يصل إلى قوله: (**المستقر عند المشركين أن أصنامهم تعقل وتضر وتنفع**).

وليس في هذا الاستدلال أي شيء من محل البحث، فكونها تعقل أو تضر أو تنفع لا يستلزم اشتراط ما يريده المؤلف من اعتقاد الربوبية استقلالًا، فهي مجرد مقدمة يضيف إليها دعاواه حتى يجعلها دليلًا. كما أنَّ هذا الدليل لا يخرج عن مضمون الدليل الأول والثاني المتعلقين بالنفع والضر والرزق والإعانة، فليس ثمَّة معنى للتكثُّر من هذه الأدلة.

الاستدلال الثامن: أنَّ مشركي مكة ينكرون البعث، فيقول: (**ونسبة العجز إلى الله تعالى ستؤدي إلى خلل عظيم في الربوبية، لا يستغرب معه أن يؤدي بأصحابه إلى محاولة سدِّ ما نقصوه من ربوبية الله تعالى إلى من سواه من الآلهة التي عبدوها من دونه**).

وهذا فيه غلط ظاهر في فهم كلام مخالفيه، وقد تكرر التنبيه عليه، فهم لا يقولون إن المشركين كلهم قد حققوا توحيد الربوبية كاملًا بمقتضياته من غير خللٍ في هذا التوحيد مطلقًا، حتى يعترض عليهم

بمثل هذا الاعتراض، والمؤلف يكرر هذا الغلط في كتابه في عدة مواضع، وهو جهل قبيح بموقف المخالفين.

ومن الطريف أن حجة المؤلف -حتى تكتمل هنا- اعتمد فيها على مبدأ: "ليس من المستغرب أن يقعوا في شرك الربوبية"، فلأنه ليس بمستغرب، فالنتيجة أن كل شركهم هو في الربوبية تحديدًا، والدليل على هذا: أنه ليس بمستغرب! فعجبًا كيف خفي قطعيَّة هذا الدليل القاصم على أهل الأهواء مع وجوده في الكتاب من سنوات بكل هذا الوضوح!

الاستدلال التاسع: قوله: (**قد جاءت آيات عديدة تصرِّح بجهل المشركين بتوحيد الربوبية مما يبطل ادعاء تحقيقهم له أصلًا**).

وهذا دليل قاطع فعلًا، لكنه إنما يكون ردًّا قاطعًا على من يقول إن المشركين قد حققوا توحيد الربوبية كاملًا بموجباته ولوازمه، فلا ينقصهم فيه علم ولا عمل، وهو شيء لا يقوله المخالفون، فهم يقولون دائمًا: توحيد الربوبية مستلزم لتوحيد الألوهية، فكيف يقال من لم يحقق الألوهية قد حقق تمام الربوبية بموجباته وهو قد ضرب أحد لوازمه، فمن ينسب إليهم هذا القول إن كان متجرِّدا صادقًا فهو مخطئ عليهم لم يفهم معنى اللزوم وأثره، وإنما يقولون إن المشركين قد أقروا بالخلق والرزق والإحياء والإماتة وغيرها، فلا يشترط في العبادة أن

تكـون باعتقـاد ذلـك في المعبـودات، ومـن يقـول بتحقيـق المشـركين للربوبية فإنما يقصد هذا المعنى.

وتعجب أنَّ المؤلف يستشهد في هذا السياق بكلام الطبري: (**بل أكثر هؤلاء المشـركين لا يعلمون قدر عظمـة الله**) ويظلل عليه تأكيدًا لأهمية النص ودلالته، وتعجب حقيقة يرد المؤلف بهذا على من؟ فمن هو الذي يقول إن المشركين قد علموا عظمة الله وحققوا هـذا المعنـى، والله تعالى يقول: ﴿وَمَا قَدَرُوا۟ ٱللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِۦٓ﴾ [الأنعام:٩١].

الاستدلال العاشر: قوله: (**بل جاءت آيات عديدة تثبت كذب المشركين في دعواهم الإقرار بالربوبية لله تعالى، وأنهم كانوا يدعون ما لا يؤمنون به، وأنه كان مجرد إقرار الشَّاك غير المتيقن، بل إنهم ربما كذبوا في ذلك الإقرار ونفوا حقيقة ما هم عليه من الشرك في الربوبية**).

وهذا قد يكون دليلًا قويًا يعين المؤلف على دعواه في هذا الكتاب، لكن هل المؤلف سيخالف قاعدته التي سار عليها في هذه الاستدلالات فيورد دليلًا صحيحًا مكتملًا بدون إدراج معتقداته، أو إقحام الدعاوى في الدليل.

حسنًا، ما هو الدليل على هذه المعنى؟

استدلل بقوله تعالى: ﴿وَيَوْمَ نَحْشُرُهُمْ جَمِيعًا ثُمَّ نَقُولُ لِلَّذِينَ أَشْرَكُوٓا۟ أَيْنَ شُرَكَآؤُكُمُ ٱلَّذِينَ كُنتُمْ تَزْعُمُونَ ﴿٢٢﴾ ثُمَّ لَمْ تَكُن فِتْنَتُهُمْ إِلَّآ أَن قَالُوا۟ وَٱللَّهِ رَبِّنَا مَا كُنَّا مُشْرِكِينَ ﴿٢٣﴾ ٱنظُرْ كَيْفَ كَذَبُوا۟ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ ۚ وَضَلَّ عَنْهُم مَّا كَانُوا۟ يَفْتَرُونَ ﴿٢٤﴾﴾ [الأنعام: ٢٢-٢٤].

لم يُخيِّب المؤلف ظننا؛ فكعادته يورد دعوى كبيرة بلا برهان، ويستدل بدليل مبتور لا يكتمل، إذ ليس في الآية أنهم كذبوا في إقرارهم بربوبية الله، ولا أنَّ قولهم كان على سبيل الشك، ولا أنهم يدعون ما لا يؤمنون به أصلًا، وإنما غاية ما فيه أنهم ينكرون يوم القيامة اعتقادهم وجود شريك لله، ولو سلَّمنا بأنَّ هذا الشريك على معنى الاستقلال التام فهذا يدل على وجود هذه الصورة من الشرك، لا على انحصار الشرك فيها.

فالدليل هنا ليس ناقصًا، بل لا دليل فيه بتاتًا.

ثم يذكر المؤلف أدلة على أن المشركين كانوا أصحاب ظن وتخرص فيما يتعلق بالله.

فيقال: وهل يلزم من ذلك أن يكون كل ما قالوه عن الله في اعتقاد الربوبية تخرص وظن؟ لا دليل على هذا.

والعجيب أنَّ المؤلف يقرر بعد هذا معنى قبيحًا شديد الفساد فيقول: (**فمن يثق بخبر المشركين عن أنفسهم في دعواهم الإقرار بالربوبية قد وثق بكذاب جهول، أو شكاك مرتاب لا يثبت على يقين، والمصيبة أنه قد اعتمد على هذا الإقرار الكاذب الجاهل في تكفير أهل الشهادتين، وبني عليه تصور باطل لمعنى الألوهية والعبادة**).

فما أقبح الخصومات وما تفعل بأصحابها، فالآيات الكثيرة التي يذكرها الله في القرآن عن قول المشركين أصبح الحال فيها: تصديقًا

للكافر، وهو من قبيل الثقة بالكفار!

ولا أدري كيف خفي عليه وهو يستخف بعقول الناس وأفهامهم أنَّ الحجة في إقرار الله تعالى، فالله يسوق هذا السؤال والجواب لهم في مقام التقرير، فالتصديق هو لحكاية الله عنهم وإقراره لهم، ولو كان كذبًا لما جاز أن يحكيه القرآن بدون بيان، ثم ما الداعي أن يكذب الكفار حتى تقوم عليهم الحجة بسبب كذبهم، فلماذا لم يكونوا صادقين ويقولون نحن لا نؤمن بأن الله هو الخالق الرازق، لماذا يصرحون بالكذب فيتورطون به!

ثم إنَّ هذا الإقرار كان في مكة، في وقت بداية ظهور الإسلام وضعف المسلمين، فما الداعي لهم للكذب، وما مصلحتهم فيه؟

ففهم المؤلف شديد الغلط، وهو من آثار الخصومات القبيحة، ومن آثار ورطة المؤلف مع هذه الدلائل الظاهرة شديدة الوضوح في المعنى، فيتكلف في دفعها بكل ما يمكنه، حتى بمثل هذه الأوجه البعيدة عن العقل والذكاء والفهم.

والمخزي حقيقة أن المؤلف قد استدل بهذا الإقرار من قبل على أنه إلزام لهم بما يلتزمونه لأجل الربوبية، فلماذا لم يقل لنفسه آنذاك كيف تثق بخبر الكاذب الجاهل الشَّاك المرتاب؟!

الاستدلال الحادي عشر: قوله: **(ألزم الله تعالى المشركين بلازم تصورهم عن آلهتهم، بأنها لو كانت آلهة تتصرف في الكون لفسد**

الخلق والتدبير، ولولا أنَّ هذا هو تصور المشركين عن آلهتهم من أن لها أثرًا في التدبير لما كان في هذا الاحتجاج عليهم أي معنى). ثم ذكر آية التمانع ونحوها: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾[الأنبياء:٢٢].

والجواب أنَّ هذا الدليل من جنس الأدلة الناقصة السابقة، فهو يدل في غاية أمره على وجود شركٍ في الربوبية، لكن من أين له أن جميع شركهم كان كذلك؟ لا شيء يدل على هذا، ولا يتعرض له المؤلف في استدلاله أصلًا.

ثم إنَّ هذا الدليل من أدلة اختصاص الله بالخلق والربوبية، ولا يلزم أنه لا يكون نافعًا إلا إن كان الكفار ينكرونه، فالقرآن يذكر الأدلة التي ينتفع بها جميع الناس حتى من كان مؤمنًا، ومن يشرك ولا يقر بالربوبية لغير الله فهو ينتفع به أيضًا لأنه يقوي معنى ما يقر به، فالإقرار بدون عبادة هو ضعيف وقد يتأثر، فلا يسلم أن وجود دليل في القرآن لا يكون له ثمرة إلا إن كان الشخص منكرًا له.

الاستدلال الثاني عشر: قوله: **(أثبت الله ﷻ عن مشركي قريش أنهم كانوا يبغضون توحيد الله تعالى إلى درجة أنهم يشمئزون من مجرد ذكر اسم الله تعالى، ومن مجرد سماع اسمه تبارك وتعالى)**.

وهذا من تكثير الأدلة التي لا أثر لها في محل البحث، فهو رد على من يقول إن المشركين كانوا مؤمنين بالله في أسمائه وصفاته، موحدين في الربوبية بموجباته لا ينقصهم في ذلك شيء، فإن كان هؤلاء هم من

يقصدهم المؤلف فلعله يحددهم وينسب القول لهم، لكن هذا ليس هو قول مخالفيه الذي جاء هذا الكتاب المنفعل في شتمهم.

ثم إن حديثه هنا عن البغض، وهو جانب من عمل القلب، متعلق بالمحبة والانقياد والتسليم، وهو أمر زائد على مجرد الإقرار الذي هو محل البحث، إذ الكلام إنما هو في إقرار الكفار بالربوبية، لا في محبتهم لله وانقيادهم وتسليمهم له، وهذا ما لا يقول به أحد، لأنَّ هذا يستلزم العبادة لله لزومًا ضروريًا.

فهذه جملة كبيرة من الاستدلالات التي ساقها المؤلف، وقد ظهر ما فيها من ضعفٍ بيِّن، وأنها جميعًا أدلة مثقوبة قاصرة، لا تكتمل إلا بإقحام دعوى فيها، أو بإضافة قيود غير موجودة، أو بأن تكون موجهة لغير محل النزاع أصلًا.

والطريف أنَّ المؤلف بعد أن ساق هذه الأدلة الهشة، يقول عن من يرفض هذا النموذج من استدلالاته المثقوبة: (**لا تستحق الوقوف عندها عند أي منصف عاقل**)، وكأنَّ هذه اللغة الاستعلائية لا تأتي إلا في مواضع الضعف، لتشتيت نظر القارئ البصير عن ملاحظة الثغرات المفقودة في استدلالات المؤلف.

وهذه الطريقة شائعة جدًا في الكتاب مع النقولات التي يسوقها، فهو يستكثر من كلام العلماء الذي لا يفيده إلا بإضافة أو تحويل أو تعديل، وإذا فهمت هذا عرفت معنى ما قاله في آخر الكتاب: (**ما منهم**

مفسر إلا وقد جاء في مواضع عديدة من تفاسيرهم ما يدل على أن الألوهية والربوبية لا يصح أحدهما إلا بالآخر، وقد أثبتنا صحة ذلك في هذا البحث من خلال تفسيري الطبري وابن كثير خاصة؛ لأنهما أكثر مفسرين يزعم المكفرون الاعتزاء إليهما).

وهذا صحيح على طريقة المؤلف في سد الثغرات، وترميم النواقص، حتى تستقيم له هذه المقولات، وإلا فما أبعدهما عن رأي المؤلف وشرطه المحدث هذا.

- **القضية الرابعة: تعريف الإله، وبيان التلازم مع الربوبية:**

من الإشكالات التي تورَّط فيها المؤلف أنَّ معنى الرب يختلف عن معنى الإله في لغة العرب، فالرب تأتي بمعنى المالك، وأما الإله فهو المعبود، والعبودية هي الخضوع والانقياد، فمن صُرفت له العبادة فهو إلهٌ، وإن لم يُعتقد فيه الخلق والرزق، فالألوهية تعني العبودية، ومن عبد غير الله فقد أشرك مع الله في عبادته، ولا يلزم أن يكون قد أشرك في الربوبية، ولهذا سمَّى الله الإله في القرآن على وجه العبادة لا الخلق كما قال تعالى عن قوم موسى: ﴿قَالُواْ يَٰمُوسَى ٱجْعَل لَّنَآ إِلَٰهًا كَمَا لَهُمْ ءَالِهَةٌ﴾[الأعراف:١٣٨] فسموها آلهة، مع أنهم يقيناً لم يطلبوا من موسى أن يجعل لهم ربًا مستقلًا عن الله!

فماذا فعل المؤلف؟

ذكر أنَّ من أوضح الأدلة على تخبط من يسميهم بالمكفرين أنهم لم يذكروا تعريفًا يدل على تمييزهم العبادة أو الألوهية عن غيرها.

ثم ذكر أنَّ الإله في لغة العرب هو المستحق للعبادة، وهذا يعني - بحسب فهمه- أنَّ الإله متعلق بعبادة من هو خالق رازق، ولا تطلق على عبادة بدون هذا الاعتقاد.

ثم ذكر في الحاشية أنَّ هذا هو تقرير ابن تيمية في مواضع كثيرة من كتبه، وأنَّه يكفي وضع عبارة "المستحق للعبادة" في محركات البحث فينتج منه عشرات المواضع.

ويبدو أن المؤلف يظن أنَّه لا أحد سيفعل ذلك، لكنني فعلت، فوضعت الكلمة في محرك البحث فوجدت الشيخ إنما يذكر الإله المستحق للعبادة في سياق الحديث عن الله تعالى، ولم يقل إن لفظ الإله لا يطلق في لغة العرب إلا على من اعتُقد فيه الخلق والرزق، ولا أن من عُبد دون هذا الاعتقاد لا يسمى إلهًا، فهذا ليس موجودًا في أي نص من نصوصه.

بل الطريف أننا وجدنا في محرك البحث الذي دلَّنا عليه المؤلف ما ينقض كلامه بالكلية، منها قوله رحمه الله: **(والإله هو المستحق للعبادة، فأما من اعتقد في الله أنه رب كل شيء وخالقه وهو مع هذا يعبد غيره فإنه مشرك بربه متخذ من دونه إلها آخر، فليست الألوهية هو الخلق أو القدرة على الخلق أو القدم كما يفسرها هؤلاء المبتدعون في التوحيد**

من أهل الكلام؛ إذ المشركون الذين شهد الله ورسوله بأنهم مشركون من العرب وغيرهم لم يكونوا يشكون في أن الله خالق كل شيء وربه، فلو كان هذا هو الألوهية لكانوا قائلين إنه لا إله إلا هو).

لا نريد أن نقف عند هذا كثيرًا في تحرير البحث في مفهوم الإله، وإنما المقصود الكشف عن طريقة المؤلف النزيهة في كتابه العجيب هذا.

ثم أورد المؤلف تعريفات الإله عند اللغويين ليستدل بها على أنَّ الإله في لغة العرب يشترط فيه اعتقاد صفات الربوبية، فلو عُبد بدون هذا الاعتقاد فلا يكون معبودًا ولا إلهًا، وسترى مع سياق هذه النصوص ممارسات المؤلف المعتادة في إيراد ما لا دليل فيه، والاستعانة بالإقحام والإضافة حسب الحاجة، وإلا فليس في أي نص من نصوص اللغويين التي أوردها من ذكر مثل هذا الشرط الذي في ذهنه، وهو معتقده.

فأول ما ساقه كلام الجوهري، وفيه: (**سمَّوها بذلك لاعتقادهم أن العبادة تحقُّ لها**)، فظلل على الموضع، ولا يفيده هذا في شيء؛ فكل من عبد صنمًا أو شجرًا أو قبرًا فهو يرى أنه يستحق هذا الدعاء والسجود والنذر والذبح، وإلا لما ذبح ولا سجد له، لكن هذا لا يلزم منه أنَّه لا بد أن يعتقد فيه الربوبية، فلم يذكر الجوهري حرفًا يوافق ما يريده المؤلف، فإنَّ اعتقادهم هو في استحقاقها للعبادة لا في أنها تخلق

وترزق، ولأن المؤلف يعتقد أنَّ العبادة تعني اعتقاد الخلق والاستقلال بالتدبير، فسَّرها في كلام الجوهري -بحسب معتقده- على طريقته في الكتاب في إقحام معتقده داخل نصوص العلماء!

فالجوهري يعرفها بصراحة: (**والتأليه: التعبيد. والتَأَلُّهُ: التَّنَسُّكُ والتَعَبُّدُ**)، ويقول شارحًا: (**والنَّسر اسم صنم، فكأنهم سمَّوها إلاهة لتعظيمهم لها وعبادتهم إياها**).

فهو يفسر الإله بالمعبود، وبما يتجه إليه التعظيم والعبادة، فيأتي المؤلف ويسقط في داخلها اعتقاد الخلق والرزق، ثم يقول: انظروا ماذا يقول الجوهري!

والمؤلف يحتفي بما يجده في كلام العلماء من استحقاق العبادة، وهي لا تفيده في ضابطه الفاسد أي فائدة؛ لأنَّ استحقاق العبادة هنا لا يخرج عن أحد أمرين:

الأول: **الاستحقاق في ذاته**، وهذا لا يكون إلا لله، فلا يقال للعابد حتى مع اعتقاد الربوبية أنَّ معبوده مستحق للعبادة.

الثاني: **الاستحقاق بحسب معتقد العابد**، وهذا متحقق في كل من صرف عبادة لغير الله، ولا يشترط في ذلك أن يعتقد فيه الخلق والتدبير، فهو يعتقد أنه يستحق الدعاء والسجود والطواف لأنه شفيع بين يدي الله، ووسيط يقربه إلى الله، ولا يلزم أنه لا يفعل هذا إلا مع اعتقاد الربوبية فيه استقلالًا عن الله.

ثم ساق كلام أبي الهيثم الرازي: (**لا يكون إلهًا حتى يكون معبودًا، وحتى يكون لعابده خالقًا رازقًا ومدبرًا عليه مقتدرًا، فمن لم يكن كذلك فليس بإلهٍ، وإن عُبد ظلمًا، بل هو مخلوق متعبد**).

وهذا الكلام من أبي الهيثم قاله تفسيرًا لقوله تعالى: ﴿مَا ٱتَّخَذَ ٱللَّهُ مِن وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُۥ مِنْ إِلَٰهٍۚ إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَٰهِۭ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ﴾[المؤمنون:٩١].

فأبو الهيثم يتكلَّم عن الإله الحق، وهو الله تعالى، فليس ثَمَّ إلهٌ معبودٌ بحق إلا الله، ولو وجد معبود خالق غيره لوقع الاضطراب والتنازع في هذا الكون، وهو ما يدل على ضلال المشركين في عبادتهم لمن ليس بخالق.

ولهذا تورَّط المؤلف مع عبارة (وإن عُبد ظلمًا)، فهي صريحة في تسمية فعلهم عبادة ولو لم يكن لمعبوداتهم خلق ورزق، فينقض قول المؤلف جذريًا، فتدخل المؤلف كعادته فقال: (**أراد التنبيه على أن العرب سمَّت غير الإله إلهًا لشركها وكفرها**)، فأقحم معتقده أن جميع العرب قد أشركت في الربوبية في تعريف أبي الهيثم، وفرض هذا الفهم على الكلام فرضًا!

ثم أورد كلام ابن قتيبة في قوله تعالى: ﴿وَيَذَرَكَ وَءَالِهَتَكَ﴾ [الأعراف:١٢٧]، حيث قرأ بعضهم (ويذرك وإلاهتك)، فقال: "أي ربوبيتك". فعلق عليه: (**وهو يقصد عبادتك على الربوبية**).

وهذا لا يفيده في شيء، فهو يدل على صحة إطلاق الألوهية على الربوبية، والعكس، وهذا معنى صحيح لا يُختلف فيه، وقد سبق ذكره، لكن من أين له أن ابن قتيبة يشترط أن يكون الإله خالقًا؟ وإلا فلا يسمى خالقًا مهما عبد!

ثم نقل كلام ابن فارس: (**فالإله الله تعالى، وسمِّي بذلك لأنَّه معبود**).

وهذا ظاهر في تفسير الإله الحق، وأنه الله تعالى، وهذا النص دليل عليه، إذ قال: سمي الله به لأنه معبود، وليس لأنه خالق رازق.

وقال ابن فارس بعد النص الذي نقله المؤلف مباشرة: (**ويقال تأله الرجل إذا تعبَّد**)، وقال أيضًا عن سبب تسمية الشمس بالآلهة: (**سميت بذلك لأن قومًا كانوا يعبدونها**)، فلم يجعل الأمر منوطًا باعتقادٍ في الربوبية أبدًا، فمن أين له أنَّ المعبود لا يكون إلهًا إلا إذا كان خالقًا رازقًا؟ لا شيء، يستكثر فقط من النقولات ويمضي.

ثم أورد نصوصًا للطبري يظلل فيها على قوله: (**فإنه خبر منه تعالى ذكره أنه لا رب للعالمين غيره، ولا يستوجب على العباد العبادة سواه**). ثم أتبعه بنص آخر وظلل عليه أيضًا: (**وأن العبادة لا تصلح ولا تجوز إلا له لانفراده بالربوبية وتوحُّدِهِ بالألوهية**).

وهذا كله يدل دلالة واضحة على أن الله تعالى مستحق للعبادة لتفرُّده بالربوبية، وهي قضية بدهيَّة لا خلاف فيها أصلًا، لكن السؤال:

أين في هذا النص أن العبادة لا تكون إلا مع اعتقاد الخلق والرزق؟

فدليل المؤلف هنا فيه قطع مفقودة لا يرى أهمية فيما يبدو لإكمالها، أو أنَّه يحسب أن القارئ لن يدقق معه فيما ينقل من نصوص، فيكتفي بإيراد النص، ثم يقرر أنه يدل على صحة قوله، وتنتهي المسألة، وإذا جاء أحد بعد ذلك بنص للعالم نفسه يخالف هذا الفهم، أعمل فيه ذلك السيناريو الطريف الذي سبق مع ابن تيمية وغيره.

وقد علق في الحاشية على الموضع هذا فقال: (**لا يجد الطبري حزازة من شرح لا إله إلا الله بأن يقول: لا رب للعالمين غير الله، وأن يجمع بينهما وبين توحيد العبادة**)، وجميع من يقرر التوحيد على خلاف معتقد المؤلف هم كذلك لا يجدون أي حزازة في ذلك، فلا إشكال أن تعبِّر بالرب وتريد الألوهية، وأن تعبِّر بالألوهية وتريد الخلق، لأن الخلق مستلزم للعبادة، وعبادة الله متضمنة للربوبية، إنما محل الإشكال أن تجعل الخلق والرزق شرطًا في العبادة، فتلغي في الحقيقة وجود توحيدٍ في الألوهية، وتحصر التوحيد في الربوبية فقط، فمن وحَّد الله في ربوبيته فقط فقد حقق معنى الشهادتين، وهذا محل الخصومة مع المؤلف، وليس للطبري أدنى علاقة مع هذا المفهوم المنحرف للشهادتين، وهذا غلط تكرَّر كثيرًا في كتابه.

وهكذا في بقية النصوص هي على هذا المنوال، وما سبق ليس إلا عينة كاشفة عن الطريقة التي يسلكها الكتاب، وما فيه من ضعف ظاهر؛

إذ يفتش المؤلف في نصوص اللغويين، فلا ينقلها كاملة، بل ينتقي منها التي يمكن أن يقحم معتقده الفاسد فيها، ثم يخرج بعد ذلك مدعيًا اتفاق اللغويين على معتقده، ويتعجَّب ممن لم يفهمها كما فهمها هو.

فاللغويون ينصون على أن الإله هو المعبود، وأن هذا المعنى مأخوذ من التعبد والتأله، وأنَّ الله هو المستحق لهذا التأله والتعبد والتعظيم، وغيره لا يكون مستحقًا للعبادة، وكلامهم في ذلك كثير ظاهر، وهي معان موافقة لقول من يسميهم المؤلف بالغلاة، فينتقي من هذه الأقوال ما يشاء، ليخرج بنتيجة أن الإله هو المعبود الذي يعتقد فيه أنه الخالق الرازق المتصرف استقلالًا، وأنَّه بدون هذا الشرط لا وجود لعبادة، ولا يطلق على الصنم والشجر والحجر آلهة باطلة؛ لأنها لم تعبد أصلًا.

والطريف أن المؤلف يورد نصوصًا صريحة الدلالة ضده، كما نقل عن الزمخشري قوله: (**اسم يقع على كل معبود بحق أو باطل، ثم غلب على المعبود بحق**)، وهو نص ظاهر أن مدار الإلهية على العبادة، لكن يورده المؤلف ويسكت عنه، وكأنَّه يحسب أنَّ القراء قد أصبحوا جميعًا مثله يعتقدون أنَّ العبادة تعني اعتقاد الخلق، فما دام أن الزمخشري ذكر المعبود فهو إذن يقصد مع اعتقاد الخلق، فما عاد ثمَّة حاجة للبيان!

ثم يضع المؤلف خلاصة لما فهمه من كلام العرب فيقول:

(وكون الإله يستحق العبادة عند العرب يعني أن استحقاقه هذا للعبادة ناتج عن صفة متعلقة بهذا المعبود، وليس متعلقًا بفعل العابد، وهذا يعني أن العرب لا تعبد ولا تصف هذا المعبود بالإله إلا اذا كان متصفًا بما يستحق معه هذا الاسم).

وهذا ليس كلام العرب، بل هو ما يعتقده المؤلف، بحث في كلام اللغويين، وأضاف وعدَّل حتى يستقيم له هذا المعنى، وإلا فكلام اللغويين ظاهر في أن الإلوهية متعلقة بالعبادة، وأنهم يفرقون بين الرب والإله، فالرب هو مالك الشيء وخالقه، وأما الإله فهو المعبود، لكن المؤلف يجعلهما بمعنى واحد، فأكره كلام العرب حتى يكون وفق معتقده؛ لأنه -كما يتوَّهم- يعيش معركة فكرية ضد الغلاة الذين يستبيحون دماء المسلمين، فلا بد أن تقف لغة العرب معه في هذه المعركة المهمة!

ويختم هذا الباب العجيب بقوله: **(الإله عند العرب هو المعبود لاتصافه بصفات تخصه دون ما سواه من المخلوقات، والصفات التي تخص الإله دون غيره من المخلوقات هي خصائص الربوبية).**

فعلى فهمه هذا: فلو أن شخصًا من العرب كان يسجد للصنم، ويدعوه، ويستغيث به، ويطوف حوله، ويذبح وينذر، ويفعل ذلك كله لأجل أن يقربه إلى الله زلفى، ويعتقد أنَّ لهذا الصنم نفعًا وضرًا، ويخوف الناس من ذلك، لكنه يعتقد أنَّ ذلك كله بإذن الله، فهذا كله

ليس بعبادة في لغة العرب عند المؤلف، إلا إذا صرَّح بلسانه أنه يعتقد في الصنم صفات الخالق فيصبح معبودًا عند العرب! فهذه إذن لغة العرب كما يفهمها المؤلف.

فخلاصة هذا المبحث أنه ليس في كافة نصوص اللغويين التي نقلها نص واحد إطلاقًا يقرر أن العبادة لا تكون عبادة في لغة العرب إلا مع هذا الاعتقاد في الربوبية، وأن الإله لا يكون إلهًا في لغة العرب إلا بهذا الاعتقاد في الربوبية، وإنما هذا الاعتقاد موجود في قلب المؤلف وعقله، فيدسُّه في نصوص اللغويين، ثم يبني على ذلك اليقين، ويتبع ذلك بالتسخيف لعباد الله الذين لا يفهمون كلام العرب كما يفهمه هو.

ويتعجَّب في آخر هذا البحث قائلًا: (**وتالله ما كنتُ أحسب الأمر محتاجًا لكل هذا الكشف لولا عمايات الجهل التي رأيناها وسمعناها وقرأناها لهؤلاء المكفرين**)، ويبدو أن هذه طريقة مطردة في هذا الكتاب، كلما شعر بضعف الحجة أطلق مثل هذه الدعاوى الوثوقية، وبدأ في شتم المخالفين.

- **القضية الخامسة: أثر تعريف العبادة في بيان تلازم الربوبية بالعبادة:**

من صور تسخيف المؤلف لمعتقد الحق في العبادة والذي هو ناتج من ضعف فهمه، أو شدة تعصبه لمعتقده أنه يقول: (**إذا سُئلوا عن تعريف الإله قالوا هو المعبود بحق أو هو المستحق للعبادة، فإذا سُئلوا عن العبادة حتى نعرف معنى الإله قال بعضهم: العبادة هي غاية**

الخضوع والذل على وجه التعبد، فلا هو عرف الإله بهذا الدور، ولا هو عرَّف العبادة، ولا هو سكت عما يجهل، بل انطلق على أهل الشهادتين بالتكفير).

وهي قصة مفتعلة للتشنيع، فإنَّ موقفهم واضح كالشمس: فالإله هو المعبود، والمستحق للعبادة هو الله، وأما العبادة فهي غاية الخضوع والذل لله، فأي شيء أبين من هذا، وأين الدور المزعوم في المسألة؟

ولو افترضنا أنَّ بعضهم عبَّر بنفس الصيغة التي يسوقها المؤلف فلا يضرهم في شيء؛ لأنَّ هذه من المعاني الواضحة، وتوضيح الواضحات لا يلزم أن يسير وفق الحدود المنطقية، فكما لو سئل شخص عن الأب فقال: من له ابن، ثم سُئل عن الابن فقال: هو ولد الأب، فلا يقال هذا دور يمنع الفهم، بل المعنى ظاهر، وإنما تُذكر التعريفات لمزيد إيضاح، لا لأن المعاني لا تُفهم إلا بها. ومعاني العرب وأفهام الناس أوسع من هذا التضييق المنطقي.

وهذا البحث قائم على غلط ظاهر تكرر التنبيه عليه، وهو أنَّ المؤلف يأتي إلى نصوص العلماء التي تقرر أنَّ الله هو المستحق للعبادة لتفرده بالخلق والرزق والتدبير، فيستنتج منها أنَّ العبادة لغيره لا تكون شركًا إلا مع اعتقاد الخلق والتدبير في المعبود! وهو غلط ظاهر، يدرك بأدنى نظر، فعبودية الله متضمنة للربوبية، لكن لا يعني ذلك أنَّ كل عبادة لغير الله لا بد أن تتضمن الاعتقاد.

ينقل المؤلف كلام الطبري الذي يقول فيه: **(وقد دللنا فيما مضى من كتابنا على أن معنى العبادة الخضوع لله بالطاعة، والتذلل له بالاستكانة)**. فيقول معلقًا: **(فبين الطبري بهذه الإحالة هنا إلى تفسيره العبادة في سورة الفاتحة: أن الخضوع بالطاعة والتذلل بالاستكانة لن يكونا عبادة إلا مع الإقرار بالربوبية للإله)**.

وهذه الإحالة هي إلى كلام الطبري: **(لك اللهم نخشع ونذل ونستكين إقرارًا لك يا ربنا بالربوبية لا لغيرك)**.

فالمؤلف هنا يسقط معتقداته الخاصة على أئمة الإسلام، إذ ليس في كلام الطبري أدنى احتمال لما يدعيه، بل الطبري يتكلم عن استحقاق الله للعبادة، فيجعله المؤلف دليلًا بينًا على أنَّ الطبري يقصد أنَّ غير الله لا يكون معبودًا إلا إذا اعتقد في عابده أنه خالق مستقل في التصرف والتدبير، لمجرد أن الطبري عبَّر عنها بلفظ الربوبية! مع أنه سبق التنبيه كثيرًا أنَّ التعبير بلفظ الربوبية لا يعني إطلاقًا ما يفهمه المؤلف من أنه لا يكون معبودًا إلا من كان خالقًا مطلقًا، بل هو لأن ألوهية الله متضمنة لربوبيته، والعبادة لا تصح في الشرع إلا بهذا، وقد تعبنا مع المؤلف في مناقشته في هذا الغلط المتكرر.

ثم يأتي بنص لابن الأنباري موافق لكلام الطبري ليقول بعده: **(وهذا كلام قاطع الدلالة ونص في المسألة يقرره أهل اللغة بلا استثناء وظاهره حكاية الإجماع منهم، يصدر من أحد أكابر أئمة اللغة من أهل**

السنة، وأحد حفاظ الحديث الثقات وأحد حنابلة بغداد، ولن يمكِّن المتلاعبين بدلالات كلام أئمة اللغة أن يقولوا إن هذا التعريف هو التعريف الشرعي للعبادة، لأنه قاطع في النقل عن العرب من قول العرب).

وكأنَّ المؤلف يريد بهذا التهويل أن نسلِّم له بهذه الدعوى ولا ندقق معه في الكلام، وإلا فليس في كلام الأنباري أي دلالة على ما يريد المؤلف، فضلًا عن دعوى الإجماع، وكل هذا التهويل لا ثمرة منه إلا التستر على الحلقات المفقودة في طريقة المؤلف الاستدلالية في الكتاب، فالأنباري يقول ما معناه: إذا عبدتَ الله فقد خضعتَ له، يعني الألوهية لله متضمنة للربوبية كالتقرير العلمي المعروف، فأين في كلام الأنباري أنَّ العبادة لا تكون في أصل لغة العرب إلا مع الاعتقاد في الربوبية؟

ثم ينقل عبارة للعسكري، ويظلل فيها على قوله: **(العبادة غاية الخضوع، ولا تستحق إلا بغاية الإنعام .. ولا تكون العبادة إلا مع المعرفة بالمعبود .. والعبادة لا تكون إلا للخالق).**

وهذه العبارات تدل على العبادة الشرعيَّة التي لا تكون إلا بهذا الوصف، لم يقل إنَّ العبادة لا تكون عبادة مطلقًا إلا مع اعتقاد الخلق.

فالمؤلف يأتي بكلام العلماء على مستحق العبادة، وأنه لا يكون إلا الخالق الرازق، وهذا معنى صحيح، وهو حجة الله في القرآن التي لم

يفهمها، فعبادة الله لازم من لوازم كونه هو الخالق، فأسقط عليها معتقده، فجعل اعتقاد الخلق شرطًا في تحقق العبادة.

فالبحث كله قائم على سوء الفهم، فالمؤلف لم يفهم معنى قولهم: توحيد الربوبية مستلزمة لتوحيد الألوهية، وتوحيد الألوهية لله متضمنٌ لتوحيد الربوبية، فاذا عبروا عن أحدهما بالآخر ظن أن هذا دليل على أن العبادة لا تكون إلا مع الاعتقاد.

وإذا قالوا المعبود المستحق هو الخالق، صاح بأنَّ هذا دليل قطعي صارم مجمع عليه، لا يجادل فيه إلا الأغبياء، على أنَّ العبادة لا تكون إلا مع اعتقاد الخلق.

ومن باب الإنصاف وجدتُ نصًا واحدًا في هذا الباب يدل على كلام المؤلف، وهو ما نقله عن المعاصر ابن عاشور حيث يقول في تعريف العبادة: (**إظهار الخضوع للمعبود، واعتقاد أنه يملك نفع العابد وضره ملكًا ذاتيًا مستمرًا**).

وهذا عين ما يقوله المؤلف، ونص موافق تمامًا لمعتقده، فلو أنه اكتفى به في هذا الباب لكان مصيبًا، فما ذكره ابن عاشور من الملك الذاتي المستمر في شرط العبادة ليس موجودًا في أي نص من النصوص التي ينقلها المؤلف، وإنما يقطع أوصالها ويدخل فيها ما ليس منها.

وقد ذكر المؤلف في آخر بحثه إشكالًا على تعريفه في حصر العبادة فقال: (**لكن هذا التعريف لا يوافق التعريف اللغوي الذي جعل**

العبادة غاية الخضوع والذل).

فأجاب: (**بل هو يوافقه كل الموافقة؛ لأن العمل لا يبلغ غاية الخضوع والذل إلا إذا كان العامل متوجهًا لمن يعتقد فيه خصائص الربوبية أو بعضها).**

وهكذا، يفرض المؤلف معتقداته وتصوراته على رغم أنف لغة العرب، فيأخذ من كلامهم أول الخيط، ثم يسحبه بعد ذلك إلى ما يريد! فلأنه يعتقد أنَّ العبادة لا تكون إلا مع اعتقاد الخلق والتدبير استقلالًا، فسَّر كلامهم "غاية الخضوع والذل" بهذا المعنى، وحيث لم يجد من كلامهم مثل هذا الشرط استدل لنفسه بنفسه، ولا حرج، إذا ضاق الأمر اتسع!

ويقرر بعد ذلك: (**أن العمل لن يبلغ غاية الخضوع والذل والمحبة أصلًا إلا إذا كان مصروفًا لمن اعتقد اتصافه بخصائص الربوبية أو بعضها).**

وهكذا يستدل على دعواه بذكر دعواه مرَّة أخرى!

ويقول متحديًا: لا توجد صورة لغاية الخضوع والذل أعظم من اعتقاد الربوبية.

ولو سلَّمنا بهذا، فهو يدل على أنَّ هذا الاعتقاد هو أعلى صور غاية الخضوع والذل، لكن من أين له أنه لا يكون غاية الخضوع والذل إلا فيه! فكل دليل للمؤلف لا بد أن تبقى فيه حلقات مفقودة، لا أدري

هل هو من ضعف فهمٍ وقصور في التصوُّر، أو أنَّ الأمر متعمد؟ ليس هذا مهمًا على كل حال.

- **القضية السادسة: اللوازم والإشكالات على مفهوم العبادة:**

يعرِّف العلماء العبادة بأنها غاية الذل والخضوع، أو غاية الذل والخضوع مع المحبة، ونحو ذلك من التعريفات، التي تفسر العبادة بدون اشتراط اعتقاد الربوبية في المعبود.

ويعترض المؤلف على ذلك بحجة أنَّ ضابط ما يسمى عبادة غير منضبط، فلا بد من فرض ضابطه في اشتراط اعتقاد الربوبية حتى تكون العبادة مفهومة بينة، وإلا فإن مفهوم العبادة سيبقى ملتبسًا غير منضبط، ثم ذكر المؤلف بعض اللوازم والاعتراضات على ضابط الدعاء الذي لا يشترط فيه الاعتقاد في الربوبية، فمن ذلك:

الأول: (أنَّ كل خضوع عظيم وتذلل كبير سيكون عبادة، وعندها سيكون من ذل لطاغية جبار فقبل قدمه ومرغ وجهه عندهما خشية طغيانه كفرًا).

معنى هذا اللازم إما أن نضبط العبادة بالربوبية، أو أنَّ كل فعل معظم سيكون عبادة، وهذا تطرف في النظر، فغاية أمره أنه يستشكل الحد الدقيق فيما يدخل في العبادة، وهذا لا ينفي الجزم بمعنى العبادة وصورها الظاهرة.

وفي هذا المثال فرقٌ كبير بين خضوع اضطراري لمخلوق حي، يراد به كفُّ ضرره، فهذا الأمر قد يكون محرمًا، وقد يكون مباحًا أيضًا في حال الضرورة، وبين أن يقصد مخلوقًا باختيار ورغبة، فيصرف له أجناس محددة معروفة وهي السجود والدعاء والنذر والذبح، فأين هذا من ذاك؟

الثاني: **(ويلزم منه أن يستحق نصيبًا من العبادة كل مخلوق كان له سبب في رزق مخلوق أو نفعه أو ضرره، وهذا هو جنس ما وقع من المشركين).**

وهذا الاعتراض يؤكد أن المؤلف لم يفهم الدليل، فالدليل ليس لأنَّ الله صدر منه منفعة فهو يستحق العبادة بحسب هذه المنفعة، وإنما لأنه المتفرد بالرزق والخلق والقدرة الكاملة والملك التام، فلا يستحق العبادة إلا هو، فالدليل ليس أنَّ لله فضلًا عليك فيستحق العبادة بسببه هكذا بأدنى فضل، فالعبادة شيء واحد لا يستحقه إلا واحد وهو الله، وهو يستحقه لصفاتٍ وكمالاتٍ لا توجد إلا في واحد، وهذا هو المعنى العقلي الذي فهمه المشركون وألزموا به، لكن المؤلف يفهمه على طريقة أن كل صفة حسنة تستحق من العبادة بقدرها!

ففهم المؤلف للدليل أنَّه يقوم على الكيفية التالية: الصديق له فضل عليك فيستحق من العبادة بقدرها، وفضل الأب أكبر فيستحق عبادة أكبر، وفضل الصحابي أكبر فيستحق عبادة أكبر وأكبر، وأما الله

فيستحق مثل ذلك لكنه أكبر من ذلك كله! وبمثل هذا الفهم الظريف يعترض على تعريف العبادة!

الثالث: وهو اعتراض عجيب وإلزام غريب، خلاصته أنَّ الأعمال الظاهرة تتفاوت في ذلك، فليس الركوع كالسجود، ولا من تقرب لمعبود بشق تمرة كمن ذبح كبشًا، وكذلك بقية الأعمال، ومنها أعمال القلوب، فينتج عنه كما يقول: (**سيكون كل من لم يبلغ الغاية القصوى من المحبة والرجاء والخشية لله تعالى غير عابدٍ لله، وبهذا التقرير البالغ غاية في الجهل والحمق، سيكون كل من سوى رسول الله ﷺ غير عابدٍ لله تعالى وسينفرد ﷺ بحقيقة العبادة**).

وهذا استدلال ظريف حقيقة، يبدو أن المؤلف يفهم "غاية الخضوع والذل" على مثل الجوهر الفرد، وهو نقطة واحدة لا يمكن أن يجتمع فيها اثنان، فبما أنَّ العبادات متفاوتة فستكون هذه النقطة مخصوصة بعبادةٍ واحدة فقط، وبما أن العباد يختلفون أيضًا فسيكون هذا خاصًا بشخصٍ واحد، وهو الرسول ﷺ!

وهذا الفهم بهذه الطريقة لا يقول بظاهره إلا من هو جاهل أحمق، لكنه شيءٌ لا يوجد إلا في ذهن المؤلف، وهو يفهمه بهذه الصفة حتى يتمكن من التشنيع على مخالفيه، وإلا فمقصوده ظاهر، فهو خضوع يصل إلى حد العبادة، ولا يلزم أن يكون ذلك كله على درجة واحدة لا

تقبل الزيادة ولا النقصان، ولا التفاوت بين عباد الله، كعقيدة الإيمان عند المرجئة!

الرابع: أنَّ من وجوه العبادة العملية ما لا يظهر فيه الخضوع والذل، كالتصفيق والتصفير عند المشركين، فاستنتج من ذلك ضرورة اشتراط النية.

وقبل الجواب: فإنَّ طريقة التفكير هذه خاطئة لا تنتج، فلو سُلم له بأنَّ هذه الصورة مشكلة على تعريف العبادة، وأنَّ من العبادة ما لا يمكن أن يكون فيه الذل والخضوع الظاهر، فهذا لا يعني صحة قوله بأنه لا بد من نية اعتقاد الربوبية، وأن العبادة لا تكون كذلك إلا عملًا قلبيًا، فغاية ما في اعتراضه هذا أنه قد يشوش على كلام مخالفيه، لكنه لا يفيده في معتقده بشيء.

وأما الجواب: فإن الحكم على الشيء بأنه عبادة يتفاوت بحسب الفعل، فهي ليست على درجة واحدة، فبعضها قطعي لا يحتمل إلا العبادة، وبعضها يحتمل ويتردد، وبعضها لا يحتمل، فما يحتمل العبادة لا يجزم معه بأن كل فعل هو عبادة، وإنما يجزم بالقرائن، فالتصفير هنا ليس من العبادات، لكن لما اقترن عند المشركين بقصد التعبد عُدَّ عبادة في حقهم.

ثم ينبغي التنبيه إلى أنَّ تعريف العبادة بكونها غاية الذل والخضوع ليس علةً يُعلَّق عليها حكم العبادة، وإنما يحكم على العبادات

بأجناسها المعروفة كالسجود والدعاء والذبح والنذر ونحو ذلك، فإذا وُجدت هذه الأجناس عُلم تحقق غاية الذل والخضوع، لا أننا سنحكم على أحدٍ بالوقوع في الكفر لمجرد تحقق غاية الذل والخضوع، فهي شأن قلبي لا بد أن يظهر في أجناس العبادات المعروفة.

- **القضية السابعة: اللوازم على قول المؤلف:**

وإذا كان هذا غاية ما يمكن للمؤلف أن يقدمه في كتابه من لوازم، فليستمع الآن إذن إلى اللوازم المترتبة على قوله من اشتراط الاعتقاد في الربوبية استقلالًا عن الله.

اللازم الأول: أن وصف العبادة لم يعد له أي أثر، فالعبرة هو في الاعتقاد القلبي والتعبير عنه بالنطق، وأما السجود والذبح والنذر والدعاء والصلاة والحج وغيرها من العبادات فلا أثر لها، فإذا وُجد الاعتقاد الشركي فقد تحقق الشرك في الربوبية وُجدت العبادة أم لم توجد، وإذا انتفى الاعتقاد الشركي انتفى الشرك وُجدت العبادة أم لم توجد، فأصبح وصف الفعل الظاهر عديم الأثر.

وعلى هذا فما جاء في القرآن من وصف الدعاء عند المشركين لا أثر له، لأن العبرة هو في الاعتقاد وُجد الدعاء أم لا، ولك أن تجرب فتحاول أن تفهم الآيات القرآنية حسب معتقد المؤلف.

فما معنى قوله تعالى: ﴿ وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّن يَدْعُواْ مِن دُونِ ٱللَّهِ مَن لَّا يَسْتَجِيبُ لَهُۥٓ إِلَىٰ يَوْمِ ٱلْقِيَٰمَةِ وَهُمْ عَن دُعَآئِهِمْ غَٰفِلُونَ ۝٥ وَإِذَا حُشِرَ ٱلنَّاسُ كَانُواْ لَهُمْ أَعْدَآءً وَكَانُواْ بِعِبَادَتِهِمْ

﴿...كَٰفِرِينَ ۝٦﴾[الأحقاف:٥-٦]. فسمى الله دعاءهم عبادة، فعلى طريقة المؤلف لو أنهم دعوهم مع اعتقادهم أنهم شركاء بإذن الله في تدبير الكون لما دخلوا في حكم هذه الآية هنا!

وقال تعالى: ﴿فَلَا تَدْعُ مَعَ ٱللَّهِ إِلَٰهًا ءَاخَرَ فَتَكُونَ مِنَ ٱلْمُعَذَّبِينَ ۝٢١٣﴾[الشعراء:٢١٣].

فعلى فهم المؤلف لو دعا مع الله معبودًا آخر، لكنه جعله خالقًا رازقًا مدبرًا للكون بإذن الله فلا يكون داخلًا في هذه الآية ولا متوعدًا بالعذاب؛ لأنَّ الدعاء عنده لا يكون عبادة إلا بشرط الاعتقاد في الربوبية!

وهكذا جرب أن تأتي بالآيات الدالة على الدعاء، وافهمها على طريقة المؤلف، فلو كان الدعاء مع اعتقاد التدبير لها بإذن الله فلا يكون داخلًا في حكم هذه الآيات!

وهكذا، يصبح جوهر العبادة -من التوجه، والقصد، والخضوع، والذل، والمحبة- وهو فعل العبد الذي يجب أن يُصرف لله وحده، أمرًا لا أثر له ولا يترتب عليه حكم بالشرك، ما لم يصاحبه اعتقاد الربوبية، فمناط الحكم بالوقوع في الشرك عند المؤلف هو اعتقاد الربوبية، فإن وُجد الاعتقاد دون الفعل وقع الشرك، وإن وُجد الفعل دون الاعتقاد لم يقع شيء! وبذلك ينتفي في الحقيقة وجود ما يسمى شرك العبادة.

فشرك العبادة شيء يكتبه المؤلف ولا وجود ولا أثر له، فالشرك عنده إنما في الربوبية فقط، ولهذا وضع المؤلف عنوانًا للمبحث الثالث

يقول فيه: (**النصوص الدالَّة على أن شرك المشركين كان في الربوبية، مع شركهم في العبادة**)، وكأنَّ المؤلف لا يعي ما يقول، فشرك العبادة عنده لا يكون إلا إذا تضمن شرك الربوبية، وإلا فلا يسمى شركًا، فشرك المشركين هو في الربوبية، ولا وجود لشيء مؤثر اسمه شرك في العبادة، فما معنى شركهم في العبادة، إلا أنَّهم يشركون في الربوبية، سواء عبدوا أم لم يعبدوا، وإذا عبدوا فإنما يشركون بسبب اعتقادهم، فالعبادة شيء لا أثر له أصلًا. إلا أن يقول: هناك شرك في العبادة، وهناك شرك في الربوبية، وقد اجتمعا في المشركين، فهنا ينتقض عليه ضابط شرك العبادة.

فعلى كلامه لا فرق بين من سجد للصنم، أو شرب الماء عنده، فالسجود لا أثر له كما لا أثر لشرب الماء، وإنما الأثر في الاعتقاد القلبي، فإن اعتقد استقلال الصنم بالخلق والتدبير أشرك، سواء سجد أم لم يسجد.

اللازم الثاني: أن الحكم على كون الفعل عبادة متوقف على النطق بمعاني الربوبية، فلا يمكن الحكم على أي فعل بأنه عبادة أو شرك إلا إذا نطق صاحبه باعتقاده. فلو عكف شخص على معبوده ليلًا ونهارًا، ولم ينطق بشيء عن اعتقاده، امتنع –بحسب هذا القول– الحكم عليه بشيء أصلًا.

اللازم الثالث: أن النطق يجب أن ينص على الاستقلال عن الله،

فلو قال بأنه شريك مع الله بإذن الله، أو نسب إليه التصرف في كل شيء في الحياة الدنيا، وقال إن بيده الإحياء والإماتة، وهو يجير ولا يجار عليه، ونسب إليه كل صفات الربوبية لكنه قيدها بإذن الله؛ فهو لم يقع في الشرك بعد!

اللازم الرابع: أن الإنسان قد يكذب، فحتى لو نطق بهذا المعتقد الشركي الظاهر، فيبقى الحكم عليه بأنه عبادة حكم ظني محتمل لا نجزم به، لاحتمال كذبه، أو احتمال غلطه، فقد يعبر عن شيء ليس موجودًا في قلبه!

اللازم الخامس: أن مشركي العرب لو استمروا على ما هم عليه من دعاء واستغاثة وعبودية لأصنامهم، لكن قالوا: كل ما ننسبه إليهم هو بإذن الله، لما كانوا مشركين، وإنما يكفرون لعدم نطقهم بالشهادتين فقط، فلو نطقوا بالشهادتين مع بقائهم على حالهم لم يكن ثَمَّ شرك مخرج من الملة!

ولو أنَّ أحدًا من المشركين قال رجعتُ عن اعتقاد الخلق في الأصنام ونحوها استقلالًا، وإنما ذلك كله بإذن الله، واستمر على ما كان عليه قبل ذلك، ووافق قومه في كل شيء، فإنه -على حسب كلام المؤلف- لم يعد مشركًا وفعله لم يعد عبادة.

فتعجب، أما يخجل المؤلف من الاعتراض على مفهوم العبادة في قول مخالفيه بمثل الاعتراضات السابقة وعنده كل هذه الكورات

الكبيرة في تعريفه!

- **القضية الثامنة: حكاية التحدي العظيم.**

أعلن المؤلف عن تحدٍ مجلجل لمخالفيه فيقول: (**وما زلت أتحدى المخالفين أن يبينوا الحد الفاصلَ بين العبادة وغيرها في أعمال القلوب**)، وزعم أنهم: (**حتى الآن لم يستطيعوا القيام بهذا التحدي، حيث إنهم قد عجزوا كل العجز عن بيان الحد الذي يفصل بين عمل القلب الذي هو عبادة، وعمله الذي ليس بعبادة، حتى صار بعضهم يهرب عن إلزامه الذي عجز عنه**).

وهو تحدي بحمد الله ميسور جدًا، ولا يستحق هذا العناء، وبيان ذلك بالأوجه التالية:

الوجه الأول: هذا التحدي يصدق فيه قول الناس: يبصر القذى في عين صاحبه، ولا يبصر الجذع المتدلي من عينيه!

فالمؤلف يعيب على مخالفيه أنهم لم ينجحوا في وضع ضابط محرر دقيق يفصل جميع الصور، بحيث لا تبقى صورة إلا وهي منضبطة في دخولها أو خروجها من العبادة، لكنه لا ينظر في حجم الخراب الذي وضع نفسه فيه بسبب ضابطه المنحرف.

فبحسب ضابطه القائل: لا عبادة إلا باعتقاد الربوبية في المعبود، لو سجد أحد ممن يدعي الإسلام عند صنمٍ أو شجرٍ أو حجرٍ أو عند بوذا، وعمل عنده كل أنواع العبادة من سجود وركوع ودعاء واستغاثة،

وطلب منه الولد والمال والجاه ونزول المطر وشفاء الأمرض، وذبح له ونذر وطاف، واجتمع معه أمة كبيرة من الناس على هذه العبادات؛ فلا يمكن –عند المؤلف– الجزم بأن هذا عبادة إلا إذا ثبت اعتقادهم في هذا المعبود بالاستقلال في التدبير، ولا سبيل إلى معرفة ذلك إلا بالنطق، فإن التزموا الصمت بقينا متوقفين في شأنهم، والأصل عنده براءة الذمة، ولا يقين مع الاحتمال.

ولو نطقوا فلا بد أن ينطقوا بأنها مستقلة استقلالًا عن الله، فلو قالوا نسجد لهم لأنهم يتصرفون بتدبيرٍ من الله وإذن منه لم يكن ذلك عنده شركًا ولا عبادة، حتى يصرحوا بهذا المعتقد.

ثم لو صرَّحوا بذلك، وتمكنا من سماع هذا الاعتراف بيقين جزمنا بعد ذلك بأنَّ هذا الذي يجري أمامنا لسنوات هو عبادة!

ولو رجع هذا المعترف وعاد لنا بعد سنوات وقال إنه يكذب، وأنه لا يعتقد هذه المعتقدات، أو أنه أخطأ في التعبير عن قصده؛ تبيَّن أننا أخطأنا أصلًا في الحكم على ما جرى بأنه عبادة!

فصارت العبادة عنده لا تُعرف أبدًا بذاتها، ولا بأفعالها، بل بأمر خارج عنها، وهو النطق، والنطق نفسه كفرٌ مستقل سواء صاحَبَته عبادة أم لا، فالعبادة ستكون عديمة التأثير في الحكم، ثم يبقى النطق محتملًا للصدق والكذب، ويظل الحكم ظنيًا.

هذا هو حقيقة تصور المؤلف في العبادة، وهذا ما يدعي الإجماع عليه، وبه يسخف قول مخالفيه، ويصفهم بأنهم غلاة تكفيريون، ألا يخجل من هذا التصور للعبادة، وألا يستحي أن يخرج بعد ذلك ويتحدى الآخرين ويقول عندكم وعندكم!

الوجه الثاني: إن غاية ما يمكن أن يصل إليه المؤلف من تحديه العظيم أن تبقى بعض الصور مشكلة لا يمكن الجزم بأنها عبادة، أو يقع تفاوت في الحكم عليها، وهذا لا يضر المفاهيم والمعاني الشرعية في شيء، فالمعنى واضح، إذا وجدت صورة مشكلة فيبقى أمرها محتملًا، فوجود إشكالٍ في تحقيق مناط بعض المفاهيم الشرعية لا يلغي أصل المفهوم بالكليَّة، فهذا تطرف في النظر، فلا يصح أن يأتي أحد فيقول: اختلف المعاصرون واضطربوا في ضابط المفطرات المعاصرة، وبناءً على عدم تحريرهم لضابط محرر منضبط، فالصحيح أن الضابط للمفطرات هو بحسب اعتقاد الشخص، فإذا استعمل المفطرات المعاصرة معتقدًا أنها أكل وشرب فإنه يفطر، وإلا فلا!

فغاية ما عند المؤلف أن يقول ضابطي أكثر اطرادًا وأضبط، فيتحقق له مصلحة الضبط والطرد، لكن الضابط منحرف وشديد الفساد كما سبق، فأي قيمة للضبط والطرد مع فساد القول وشديد انحرافه وضلاله، وضخامة الكوارث عليه!

ولهذا اعترض بعض العلماء المعاصرين وهو المعلمي رحمه الله على

تعريف العبادة بكونها "غاية الذل والخضوع"، وقدم عدة انتقادات لها، وقدم تعريفًا بديلًا له يراه أضبط وأدق، ومع ذلك لم يختلف عنده معنى العبادة، فمعنى العبادة عنده كما هو عند من يقول بأنها غاية الخضوع والذل، وإنما البحث في تحرير الضابط الأكثر دقة واطرادًا وتعبيرًا عن المعنى، فهو لا يوجب الاختلاف في أصل المعنى، فضلًا عن البحث عن مفهوم بديل لأنه أضبط!

الوجه الثالث: لو افترضنا جدلًا أن الضابط في العبادة غير منضبط، فإن هذه النتيجة لا تعني صحة الضابط الذي يذكره الكتاب، فهي نتيجة لا تفيدك في شيء، فسواء انضبط ضابط العبادة عند مخالفيك أو لم ينضبط، فلا علاقة لهذا بأنَّ الضابط يجب أن يكون هو في الاعتقاد القلبي بالربوبية!

الوجه الرابع: أنَّ الضابط متعلق بأجناس عبادات معروفة، فإذا وُجدت وجدت العبادة، وإذا انتفت انتفت العبادة، والعبرة بهذه الأجناس المعروفة وليس بالتعريف للعبادة، وإذا وقع احتمال في بعض الصور فإن القرائن الظاهرة هي التي تقطع بالحكم، فنحن نتحدث عن صور معروفة: سجود وركوع ودعاء ونذر وذبح، فصرف شيء منها لغير الله هو شرك، فإن احتمل أن لا يكون عبادة فإن القرائن هي التي تجزم بالحال، فإذا وجدنا أحدًا يسجد للصنم مثلًا أو يسجد إلى قبر أو صورةٍ قاصدًا السجود إليه فإننا نجزم بأنَّه عبادة، وذلك لظاهر حالِّه، ولو أشكل واحتمل نتوقف حتى نتيقن.

لكن المؤلف يريد -بسبب وجود هذا الاحتمال- أن نغيِّر مفهوم العبادة بالكلية، فلا نجعل للعبادة أي أثر، وأن يكون الشرك راجعًا إلى الاعتقاد القلبي، فيكفر الإنسان به وجدت العبادة أم لم توجد.

هـذا باختصـار حقيقـة هـذا التحـدي العظـيم الـذي يتبـاهى بـه المؤلف!

- **القضية التاسعة: مناقشة اعتراضات المؤلف على بعض صور العبادة:**

وفي سياق هذا التحدي العظيم، يعترض المؤلف أولًا بسؤال مفاده: متى يكون حب غير الله شركًا في المحبة؟ إذ إنَّ هناك من يحب معشوقه حتى يفقد عقله، ونحن مأمورون بمحبة الرسول حبًا يفوق المال والأهل، ولا يمكن أن يأمرنا الله بمحبة رسوله هذا الحب العظيم ثم لا يبين لنا الحد الذي يصبح به هذا الحب شركًا، زاعمًا أن هذا الحد هو صورة الشرك المحصورة في الاعتقاد.

وبناء على هذا التحدي يلزم مخالفيه بأنهم إذا لم يعملوا بضابطه في الربوبية فسيكون حبهم للرسول شركًا.

وهذا إلزام عجيب، ناتج عن فهمه مضطرب للضابط، فإذا لم نقل بمعتقده الفاسد فيلزمنا أن يكون حب الناس للرسول من قبيل الشرك، فلا يخلصنا من كون حبنا للرسول شركًا إلا إذا حصرنا الشرك في الاعتقاد القلبي بصرف الربوبية له! فهذا موقف شديد التطرف في الفهم، فإما أن تقول لا شرك في محبة الرسول مهما سجدت واستغثت

ودعوت وذبحت ونذرت وطفت وفعلت، ما دمت لم تعتقد في قلبك أنه خالق رازق أو شريك مستقل عن الله، أو يلزم أنَّ حبك للرسول سيكون -حسب زعمه- شركًا، فهي نظرة نزقة شديدة التطرف في المقارنة.

وحقيقة الأمر أنَّ الضابط في شرك المحبة سيعود إلى الاعتقاد الذي لا يعرف إلا باللفظ، فالعبرة ليست بالمحبة بل بالاعتقاد، فلو نطق إنسانٌ بهذا المعتقد الكفري فقد كفر أحبَّ أم لم يحب، ومن أحب بدون هذا النطق فلن يشرك أبدًا، فليس للمحبة أصلًا في معتقد المؤلف الفاسد أي أثر، بل العبرة بالاعتقاد الذي لن يعرف إلا بالنطق.

وكذلك يقال في الخوف، فهي عنده أوصاف لا يمكن أن تكون كفرية من الأساس، فقولك عن الكفار أنهم أشد حبًا لله، أو أشد خوفًا من أصنامهم لا حقيقة له، ولا أثر لهذا الحب والخوف، فالعبرة بهذا الاعتقاد في الربوبية، وسؤاله إنما يكون عن هذا الاعتقاد، إلا أن يصرح بلفظه أنه يحب الأصنام أشد من حبه لله.

والحقيقة أن المؤلف يشوِّش على مخالفيه بإثارة إشكال في بعض صور شرك المحبة، ثم لحل هذا الإشكال يُلغي مفهوم المحبة الشركية من أساسه، ويعلّق الحكم على وصف آخر لا علاقة له بها.

والجواب على أصل مخالفيه -بعيدًا عن تحدياته وتهويلاته- أن المحبة جانب قلبي، فالأصل أنه لا يعلم ما في القلوب إلا الله، فقد يقع

الشخص في هذه المحبة الشركية فيكون كافرًا عند الله، ولا نعلم بحاله لأن العبرة بالظاهر، فإن لم يصدر منه عبادات ظاهرة يصرفها لهذا المعبود فلا يعلم ما في قلبه إلا الله.

غير أنَّ هذه المحبة الشركية إن ظهرت في صورة فعل شركي من سجودٍ أو دعاءٍ أو ذبح ونحوه، حكم عليه بالشرك، لأنه صرفٌ ما لا يجوز صرفه إلا لله بدافع المحبة، فالحكم بالشرك إنما يكون بناءً عليها، لا على ما في قلبه.

فالمؤلف يحسب أننا بدون ضابطه لن نفرق بين المحبة الشركية، وأنواع المحبة الأخرى، كالمحبة الشرعية التي قد أمر الله بها كمحبة الرسول ﷺ، والمحبة الطبيعية كمحبة الوالدين، ومحبة الشهوة كمحبة العشق، فيظن أنَّنا لن نتمكن من التفريق بين هذه الأنواع ومحبة الشرك إلا بالاعتقاد القلبي في الربوبية، وهذا حقيقة من قصور نظره، وغلبة الصورية الشكلية عليه، فبما أن هذه محبة، وهذه محبة، فلا ضابط للتفريق عنده إلا الاعتقاد!

وما قيل في المحبة يقال في الخوف.

ثم ينتقل المؤلف إلى مثال السجود، فيسأل متحديًا عن الفرق بين السجود للإنسان كما جرى من السجود لآدم، وليوسف، وبين السجود للأصنام فيقول: (**العمل واحد وهو السجود، فلزم أن يكون الفرق**

قلبيًا، ونية تفرق التفريق الكامل الواضح كل الوضوح بين العملين المتفقين تمامًا في الظاهر، المتباينين تمامًا في الحقيقة والباطن).

وليته سكت عن هذا التحدي وستر نفسه حتى لا يقع في هذه الفضيحة المخزية، فلا فرق عنده بين أنواع السجود إلا بالاعتقاد القلبي، وليس أي اعتقاد قلبي، بل الاعتقاد في الربوبية، ولازم هذا أننا إذا رأينا من يسجد للأصنام صباحًا ومساءً فإننا لا نعرف هل سجوده عبادة أم سجوده تحية إلا بما في قلبه، وبما أنه لم يتحدث عما في قلبه ففعله ليس عبادة ولا كفرًا، وهذا قول في غاية القبح، وقد تجاوز به المؤلف غلاة المرجئة، وذلك أنَّهم يحكمون بكفر الساجد للأصنام، ويقولون هو غير مصدق في قلبه، وقد يكون مؤمنًا عند الله، أما في حكم الدنيا فهو غير مؤمن.

قال الإيجي في المواقف: **(من صدق وسجد للشمس ينبغي أن يكون مؤمنًا، والإجماع على خلافه، قلنا هو دليل على عدم التصديق، حتى لو علم أنه لم يسجد على سبيل التعظيم واعتقاد الألوهية لم يحكم بكفره بينه وبين الله).**

فهم جزموا بكفر الساجد للصنم لأنهم علموا أن هذا معلوم بالضرورة من دين الإسلام، فتورَّطوا مع أصلهم البدعي في جعل الإيمان منوطًا بالمعرفة القلبية، فجعلوا ذلك لعدم التصديق، واضطروا أن يجوزوا أن يكون مؤمنًا في الباطن.

فجاء المؤلف فزاد طين الضلالة، فقال هو ليس بمشرك أصلًا، ولا ما فعله عبادة، إلا إذا اعتقد بأنَّ لها تصرفًا في الكون مستقلًا عن الله، والحكم عليه بالتكفير هو قول الغلاة التكفيريين الذين يستبيحون دماء المسلمين ويكفرون عامة المسلمين!

فعلى هذا لو عاش إنسان طيلة حياته يسجد لهذا الصنم وهو يظهر الإسلام فلا نحكم بكفر فعله حتى يتكلم، ولو تكلم فقال: سجدت له لأنه يتصرف في الكون بإذن الله، لم يقع في الشرك بعد، ولو قال: سجدت له لأنه يتصرف في الكون بدون إذن الله فهنا يستحق الحكم عليه بالشرك، ولو رجع فقال: كنت أكذب عليكم، فنرجع ونقول أخطأنا في الحكم على ظاهر حالك، وإلا فأنت لست بمشرك! فهنيئًا لنا بمثل هذا التحدي العظيم القاطع.

فالمؤلف عنده صورية شكلية شديدة، حريص على الضبط ولو بأفسد المعاني، فلأنَّه قد أشكل عليه متى تكون محبة الرسول شركًا، قال لا بد أن نضبطه بالاعتقاد في الرسول اعتقاد الربوبية، وبدون هذا الضابط فسيكون محبة الرسول الشرعية المتحققة في عموم المسلمين شرك، فإما نقول بقوله أو سنحكم على عامة المسلمين بالشرك.

ومن طريقته الصورية الشكلية المتطرفة تشغيبه على ضابط العبادة، حيث يذكر أن الكعبة تعظم بالحج والصلاة إليها والطواف

حولها والتمسح، وأننا لا يمكن أن نفرق بين هذا التعظيم الواجب، والتعظيم الشركي إلا بهذا الاعتقاد القلبي.

فسبحان الله، هذه هي حجة خصوم الإسلام، يقولون عندكم شرك كما عند الوثنيين شرك، لأنكم تشركون بالكعبة وتطوفون حولها.

فلازم كلام المؤلف أن حجتهم صحيحة، والفرق فقط في النية، فيمكن بسهولة أن يكون ردهم: هم أيضًا لا يعتقدون استقلالهم عن الله، فثبت إذن وفق التحدي العظيم أنَّه لا فرق بين الطواف ببوذا، والطواف بالكعبة من جهة العبادة!

فهذه الطريقة المتطرفة في التفكير ظاهرة في هذا الكتاب، مقارنة صورية شكلية لا تلتفت للمعاني الظاهرة، وإلا فإنَّ الكعبة لا تدعى، ولا يستغاث بها، ولا يسجد لها، ولا يطلب منها مسلم شيئًا، ولا يتوجه لها بذبح ولا نذر، وإنما نطيع الله في أمره، ونستقبلها عبادة لله، فهل يشكل الفرق بين تعظيم الكعبة، وتعظيم الصنم على مسلم، فلا يفرق بين هذا وهذا إلا بالاعتقاد القلبي في الربوبية!

بل إن كفار قريش كانوا يعرفون طبيعة التعظيم للكعبة، فمع أنهم يعظمونها لم يكونوا يعدونها من آلهتهم ولا من معبوداتهم مثل الأصنام، ثم يأتي المؤلف ليصعب الفرق على علماء الإسلام وفقهائه في هذا!

ولهذا لم يعترض الكفار بهذا القياس على رسول الله ﷺ، فلم

يقولوا للرسول: ما الفرق بين فعلنا عند الأصنام وبما تجيزه من أفعال عند الكعبة؟ فلم يلتبس عليهم الفرق بين الصورتين كما التبس على المؤلف.

ويقول المؤلف في سياق آخر عن مخالفيه: (**وهؤلاء لو استطاعوا لحرَّموا الطواف بالكعبة واستلام ركنها وكل مظاهر تعظيمها بحجة سد الذريعة؛ لأن هذه المظاهر حسب تقريرهم يجب أن تكون أعظم ذريعة للشرك؛ لأنها تعظيم لحجر بما يشبه عبادة الأوثان في الظاهر**).

وكلامه هذا بغي بيِّن وفجور ظاهر، لا يقوله من يراعي حرمة العلم أو واجب العدل، أو يستحضر تقوى الله فيما يقوله عن مخالفيه.

فحال المؤلف كحال من يقول لا فرق بين الماء والبول إلا باعتقادك الذاتي أن هذا بول أو ماء، لأنهما جميعًا متفقان في وصف السيلان، وما يذكر من صفاتٍ للبول من رائحة ونحوها قد يوجد في الماء مثلها، بل قد يوجد في الماء من التغير والرائحة القبيحة ما هو أشد من البول، ولهذا كثيرًا ما يلتبس على الناس ما يقع عليهم من قطراتٍ هل هي بول أو ماء، بما يقطع أنه لا يوجد ضابط فاصل بينهما إلا بالاعتقاد!

ومن رفض هذا الاعتقاد فإنه لو استطاع لألزم الناس بشرب البول، والوضوء منه!

هذا المثال الظريف الشكلي الصوري المتطرف هو عين ما يمارسه المؤلف مع مخالفيه في باب العبادة!

ومثل ذلك تشغيبه بمسألة الدعاء، فهو يقول بأننا إذا لم نأخذ بضابطه فإننا سنقول بتكفير من يستغيث بغير الله، فيلزمنا أن نكفر الحواريين والمؤمنين من أتباع المؤمنين!

ويبدو أن المؤلف إذا شعر بضعف حجَّته هوَّل أكثر حتى يخفي هشاشة الحجة، فكيف نكفِّر الحواريين، بل على كلامه سنكفر الأنبياء أيضًا!

والسبب عنده لأنهم فعلوا أشياء لا يقدر عليها إلا الله، لكن بإذن الله.

حسنًا، وما علاقة هذا بموضوعنا؟

ما العلاقة بين أن يمكِّن الله عبدًا من عباده في وقتٍ ما فيُقدِره على أمرٍ غير مقدور عادة، وبين أن يأتي الإنسان بعد وفاتهم فيستغيث بهم في كل حال وفي كل زمان ومكان ويطلب نجدتهم ونصرتهم، ويرجو نفعهم، ويخاف ضرهم بما لا يقدر عليه إلا الله، فما وجه الارتباط بين الموضوعين؟! فالشرك إنما هو في هذا الدعاء والخضوع والانقياد الذي لا يجوز أن يصرف لغير الله، والقدرة في هذا السؤال ليست إلا لله دون ما سواه.

هذا مثل أن يقول أحد: كما أنَّ الله قد غفر للأنبياء ورحمهم وأدخلهم الجنة، فيلزم من ذلك أن نسألهم الجنة والرحمة والمغفرة أيضًا! وإلا للزم أن نحكم بعدم دخولهم الجنة! وهذه قياسات اقترانية مجردة عن فقه المعاني ومحل البحث.

ويثير المؤلف إشكالًا على ضابط العبادة في الدعاء بقوله: لو سأل الله أحدٌ شيئًا يسيرًا فقال: اللهم يسِّر لي شرب هذا الكأس، ثم قال لابنه: أعطني هذا الكأس، فهذا مسألة دعاء، والأول مسألة عبادة، فكيف تفرق إذن بين الدعاء الذي هو العبادة والدعاء الذي ليس بعبادة؟

وهذا من جنس قياسات المؤلف الصورية الشكلية الجامدة التي لا تلحظ المعاني، فسؤال الله لا يكون إلا عبادة، لما يصاحبه من خضوع وذلة، فكيف يقاس سؤال الله بسؤال غيره إلا بقياس هو من أجهل الجهالات.

ولهذا فإذا سألت الله أن يرويني من الماء فإنني أستحضر حاجتي لله في كل شيء: في إيجاد الماء، ثم انتفاعي منه، ثم إخراجه من جسدي، وفي أمورٍ لا يقدر عليها إلا الله، بينما لو سألت مخلوقًا فلا أستحضر إلا إحضار الكأس، فأين هذا من ذاك، وهل بمثل هذه القياسات الفاسدة يشغب على ضابط العبادة؟

ويقول المؤلف في ضابط الدعاء بحسب تصوره: (**الخطأ في نسبة**

إذن الله لعبدٍ من عبيده بفعل شيء لا يقدر عليه إلا الله، والصحيح أنَّ الله تعالى لا يأذن له بذلك، أو لا يعلم أنَّ الله تعالى قد أذن له بذلك فهو خطأ ولا شك، وهو خطأ يؤدي إلى شنائع من البدع لكنه ليس شركًا).

يعني بمقتضى هذا التقرير لو دعا ميتًا صالحًا مستغيثًا به طالبًا منه الرزق والنصرة والولد والمال والجاه والشفاء والعافية، وهو يعتقد أن الله قد سخر له حكم الدنيا والتصرف في الكون، وقد أذن الله في ذلك بحيث له قدرة على الخلق والإحياء والإماتة والتدبير، فهو أخطأ في هذا الاعتقاد لكنه لم يشرك!

فهنيئًا لك الضابط المطرد.

ويلحظ أن المؤلف عبَّر عنه أنه خطأ، هكذا مجرد خطأ، ويؤدي إلى شنائع من البدع، يعني هو ذريعة إلى الشنائع، وكأنه في حد ذاته ليس أمرًا شنيعًا!

ثم يستشكل المؤلف على ضابط الدعاء زاعمًا أن كثيرًا من علماء المسلمين يعتقدون أن الموتى يسمعون، فما هو سبب جعل ذلك شركًا؟

وهذا السؤال مبني على معتقده، فهو يحصر الشرك في اعتقاد الربوبية فقط، دون أن يسائل تصوراته، بدلًا من أن يجعلها مسلطة على كل شيء.

والسبب في كونه شركًا أن الدعاء فيه إقبال وتعلق وخضوع وذل بين يدي المدعو، فهو لن يدعوه بطلب النصرة والنفع والضرر إلا وفي قلبه ذل وخضوع وانقياد ورجاء لا يجوز أن يكون إلا لله، ولا يستحقه إلا الله، فإذا صرف هذا المعنى العظيم فقد عبد هذا المخلوق، ولا ينفعه أن يعتقد أنه يسمعه، فلو سمع فهو لن يغيثك أو ينصرك، وليس سماع بعض الموتى في بعض الأحوال إلا سماعًا منقطعًا محدودًا، وهو شيء يختلف عن السماع الذي يطلبه المشرك في الموتى القائم على طلب النفع والضر والذي هو من خصائص الله تعالى، ولا يجوز أن تطلب من غير الله.

ولهذا، لو اعتقد أحدٌ أن أحد الموتى، أو الأحجار، أو الأشجار يمكن أن تنصره أو تغيثه أو ترزقه الولد أو تشفي مرضه فلا ينفعه هذا الاعتقاد إذا دعاه واستغاث به، ولا يقال أخطأ فقط بسؤال من لا يشفيه، كما يدعي المؤلف، بل قد نسب إليه ما لا يقدر عليه إلا الله، ثم زاد على ذلك بسبب هذا الوهم فخضع وذلَّ وانقاد لغير الله، وقد كان الواجب أن يوجه ذلك إلى مالك الأمر كله وهو الله تعالى.

- **القضية العاشرة: الورطة مع شرك الشفاعة.**

عقد المؤلف في آخر كتابه مبحثًا في الإجابة عن شبهات المخالفين واستدلالاتهم، ومن أشهرها قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ ٱتَّخَذُواْ مِن دُونِهِۦٓ أَوۡلِيَآءَ مَا نَعۡبُدُهُمۡ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَآ إِلَى ٱللَّهِ زُلۡفَىٰٓ﴾[الزمر:٣].

وقد أبدى المؤلف انزعاجه من هذا الاستدلال، وتلقين أطفال المسلمين إياه، ومن ينظر في الإجابات التي قدمها سيعرف سبب هذا الانزعاج، فهو دليل بيِّن قطعي ظاهر، يفهمه الصغير والكبير، فمحاولة الإجابة عنها توقع صاحبها في الورطة الظاهرة كما حصل في هذا الكتاب.

وقد ذكر عدة اعتراضات:

الاعتراض الأول: حول دلالة الآية: (من دونه أولياء)، حيث قال: **(تدل على إعراض المشركين عن الله تعالى إلى آلهتهم المزعومة، وأنهم لم يتخذوا الله وليًا أصلًا، فهل أهل الشهادتين اتخذوا من دون الله أولياء).**

وليت المؤلف فتح المصحف قليلًا ونظر في معنى قوله: (من دون الله) قبل أن يتعجَّل بكتابة أي كلام يعترض به على هذا الاستدلال، فهو يفهم أنها تعني تركهم لله، وأنَّ مفهوم المخالفة أن من اتخذهم أولياء مع الله فليس داخلًا في الآية.

ولبيان شناعة فهم المؤلف، سنذكر ثلاث آيات، ولعله يكمل بقية الآيات بعد ذلك حتى يتضح له حجم الغلط الكبير.

قوله تعالى: ﴿وَمَن يَتَّخِذِ ٱلشَّيْطَٰنَ وَلِيًّا مِّن دُونِ ٱللَّهِ فَقَدْ خَسِرَ خُسْرَانًا مُّبِينًا ۝١١٩﴾[النساء:١١٩]، فهل معناه أن من اتخذ الشيطان وليًا مع الله فلا يدخل في مفهوم الآية؟

وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَدْعُ مِن دُونِ ٱللَّهِ مَا لَا يَنفَعُكَ وَلَا يَضُرُّكَ﴾[يونس:١٠٦]، فهل معناه لو دعوته مع الله فلا يدخل في النهي؟

وقوله تعالى: ﴿وَجَدتُّهَا وَقَوْمَهَا يَسْجُدُونَ لِلشَّمْسِ مِن دُونِ ٱللَّهِ﴾[النمل:٢٤]، فهل معناه لو سجدوا للشمس مع الله لتركهم الهدهد وحالهم؟

فعجبًا لمن يتكلم في أعظم معنى في القرآن وهو التوحيد، ويستطيل على علماء المسلمين ممن يقرر التوحيد كما جاءت به الدلائل الظاهرة، ويصفهم بتلك الأوصاف الشنيعة، وهو يجهل مثل هذه المعاني اللغوية الظاهرة في القرآن.

بل وفوق ذلك، لو أكمل الآية لعرف أنَّ اعتراضه ساقط، فالآية تقول: ﴿مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَآ إِلَى ٱللَّهِ زُلْفَىٰٓ﴾[الزمر:٣]، إذن هم لم يعرضوا عن الله وعبادته، بل يرون عبادة الأصنام من عبادتهم لله.

الاعتراض الثاني: قوله: **(هؤلاء المشركون اعترفوا بأنهم يعبدون هؤلاء الذين يتشفعون بهم)** ثم قال: **(والعبادة قد سبق بيان معناها)**.

والجواب: أن العبرة عند المؤلف إذن باللفظ لا بالمعنى، فإذا قالوا "نعبدهم" صاروا مشركين، وإذا قالوا "ندعوهم ونستغيث بهم ونسجد لهم ونذبح لهم" صاروا مؤمنين! هكذا الجمود اللفظي القبيح الذي ينتهجه المؤلف.

وإن ادعى أن العبادة لا تكون إلا بالاعتقاد في المخلوق صفات الربوبية، فقد رجع الأمر معه إلى دعواه التي يقحمها في الأدلة، فهو

يستدل على دعواه بدعواه مرَّة أخرى، فالآية تتكلم عن اتخاذهم شفعاء تقربهم إلى الله زلفى، وقد سموها عبادة، ولم يقدم دليلًا واحدًا أن هذه العبادة تتضمن الربوبية، وإنما غاية الأمر عنده أصبح في اللفظ، فلو عبروا بغيره للزم براءتهم من الشرك!

الاعتراض الثالث: دعوى قطع الآية عن سياقها. يزعم المؤلف أنَّ سياق الآية بعد ذلك أن المشركين قد وصفوا الله تعالى بغير صفته، وأن طريقة الاستدلال فيها قطع الآية عن سياقها.

والجواب أنَّ البحث ليس في أنَّ الكفار لم يقعوا إلا في كفر واحد، حتى تعترض بأن الله قد ذكر لهم كفرًا بعد ذلك، وإنما البحث في وجه تكفيرهم في دعائهم لهذه الأصنام مع كونهم يرجون الشفاعة منها، وليس في الآية أنهم ينسبون لها صفات الربوبية، فلا يصح أن تترك دلالة الآية وتبحث عن الآيات التي تليها حتى تلغي دلالة الآية.

ومن الطريف أنه استشهد بكلام الطبري في الآيات التي بعدها، وترك كلامه في الآية نفسها؛ لأنها تخالف هواه، حيث يقول الطبري: **(يقول تعالى ذكره: والذين اتخذوا من دون الله أولياء يتولونهم، ويعبدونهم من دون الله، يقولون لهم: ما نعبدكم أيها الآلهة إلا لتقربونا إلى الله زلفى؛ قربة ومنزلة، وتشفعوا لنا عنده في حاجاتنا)** فالطبري يفسرها على ظاهرها: عبادة لأجل القربى والزلفى، ولأجل أن يشفعوا لهم عند الله، فلم يعتقدوا فيهم إلا الشفاعة ومع ذلك حكم الله

بكفرهم، وهذا ينقض أساس المؤلف من جذوره.

ومن اللافت أنَّ المؤلف هنا يرمي مخالفيه بمشابهة الخوارج؛ محتجًا بأنهم أنزلوا الآيات الواردة في الكفار على المسلمين، ومستدلًا بأثر ابن عمر رضي الله عنهما في وصف الخوارج: **"إنهم انطلقوا إلى آيات نزلت في الكفار فجعلوها على المؤمنين"**.

وهذا من شدة ظاهرية المؤلف وصورية نظره، فالآية حين توضح السبب الذي من أجله حكم على الكفار بالشرك، فإن من فعل فعلهم استحق حكمهم، فلا يمكن أن تقول: إن النصارى كفروا بقولهم: "إن الله ثالث ثلاثة"، ولو جاء مسلم فقال: "إن الله ثالث ثلاثة" فتقول هذا ليس كفرًا؛ لأن هذه نزلت في الكفَّار! وأنت تقول الشهادتين وتصلي وتصوم فلا يحكم بكفرك إلا الخوارج! واليهود كفروا بقولهم عزير ابن الله، فلو جاء أحدهم فقال المقولة نفسها فليس هذا من الكفر في شيءٍ؛ لأنَّها نزلت في الكفار! فهذا لا يقوله من يعقل المعاني والأوصاف المؤثرة.

بل قد روي عن الصحابة في مواضع كثيرة أنهم أنزلوا الآيات الواردة في الكفار على أفعال محرمة يرتكبها المسلمون ليست كفرًا، وليس هذا موضع استقصاء لها.

لكن المؤلف جمد على عبارة ابن عمر، فتمسك بظاهرها، بدون نظرٍ في المعنى، ولا معرفة بطريقة الصحابة في الاستدلال.

ولهذا جاء عن بعض الصحابة كعلي بن أبي طالب أنهم أنزلوا قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ ضَلَّ سَعۡيُهُمۡ فِي ٱلۡحَيَوٰةِ ٱلدُّنۡيَا وَهُمۡ يَحۡسَبُونَ أَنَّهُمۡ يُحۡسِنُونَ صُنۡعًا﴾[الكهف: ١٠] على الخوارج أنفسهم، فهل يقال أنزلوا آيات الكفار على المسلمين مثل الخوارج!

وقد قال رجل لحذيفة: إن هذا في بني إسرائيل، فقال: **"نعم الأخوة لكم بنو إسرائيل إن كان لكم كل حلوة ولهم كل مرة، كلا والله لتسلكنَّ طريقهم قدر الشراك"**.

إذن: مقصود ابن عمر رضي الله عنهما أنَّ الخوارج عمدوا إلى آيات نزلت في الكفار فأنزلوها على من لم يفعل فعلهم من المسلمين، لا يريد ابن عمر أنَّ الكفر الذي يفعله الكفار لا يكون كفرًا إذا فعله مسلم! ولا أن يقول ما جاء في الكفار من الوعيد فلا يجوز أن يحذر منه المسلم.

فهذا فهم ظاهري بعيد عن مسالك أهل العلم في فهم هذه المقولة والتعامل معها، وإنما المعنى كما يقول الشاطبي في تفسير ذلك: **(وهو الناشئ عن الجهل بالمعنى الذي نزل القرآن فيه"**، فهو حديثٌ في جهل الخوارج بمعنى القرآن، فلا تُنزل الأحكام بجهلٍ كما يصنع الخوارج، ولا تُوقَّف الأحكام وتُعطَّل المعاني.

خلاصة الأمر:

إنَّ شرطَ المؤلف الذي يقوم عليه مفهوم العبادة -وهو اشتراط اعتقاد الربوبية في المعبود- شرطٌ محدثٌ، لم يقم عليه أدنى حجة صحيحة، فمع كل الدعاوى الكبيرة واللغة الشديدة والوثوقية العالية فإنَّ الضعف ظاهر في الحجة والدليل، فكأنَّ هذه الطريقة إنما وضعت لسدِّ هذا النقص الظاهر، وقد تبيَّن أنَّ المؤلف يستكثر من أقوال العلماء التي لا تدل على مراده، ويأتي فيقحم معتقده الذي يريد في هذه الأقوال دون دلالةٍ ظاهرة عليه، وأن ما يعيبه من إشكالات دقيقة على مفهوم العبادة عند مخالفيه يقابله كوارث كبرى في مفهومه للعبادة، ومن تطرف الكتاب حكمه على القول الحق -وهو عدم اشتراط اعتقاد الربوبية في العبادة- بأنه غلو في الدين، ويحمِّله تبعة الجرائم المعاصرة، وهو بغي وفجور، يضاف إلى ضعف العلم الظاهر في هذا الكتاب.

كذلك تبين وقوع المؤلف في أغلاط ظاهرة في فهم كلام مخالفيه، وفي الخلط بين مفاهيم عدة كانت مؤثرة في بنيان هذا الكتاب.

ومن قبيح ما في الكتاب الاستطالة على العلماء وأكابر الفقهاء من المتقدمين والمعاصرين، والذين يقررون الحق في العبادة، وأنَّ حجتهم الظاهرة الصحيحة هي مجادلة عن المشركين لأجل إسقاط حجة القرآن، ولأجل تكفير المسلمين!

وحقيقة الأمر أنَّ المؤلف هو الذي يجادل عن من يقع في الشرك،

ويحرِّف دلائل القرآن لأجل أن يذبَّ الشرك عنهم، ويستطيل على من ينكر شركه، وينفِّر الناس من الدعاة الذين يحذرون من شركهم، وما ذنبهم إلا أن قالوا الحق الذي جاء به الكتاب والسنَّة، ونصروا التوحيد وحذروا من الشرك.

والمقصود أن يدرك المؤلف سهولة مقابلة ظلمه وبغيه بمثله، فإذا كنا نترفع عن معاملته بمقتضى قوله ولازمه، فكيف لا يسكت هو عما يقابله وهو ظلمٌ وبغي؟! وهو مسلك لا يجرؤ أحدٌ على مثله إلا من قصورٍ ظاهر في العلم، والعدل، والتقوى، وهي الأركان الكبرى التي تعصم الإنسان من الظلم والبغي.

نسأل الله أن يرينا وإياكم الحق حقًا ويرزقنا اتباعه، ويرينا الباطل باطلًا ويرزقنا اجتنابه، وأن يجنبنا مضلات الفتن، ما ظهر منها وما بطن. والله تعالى اعلم.

تمت بحمد الله